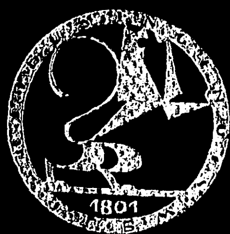
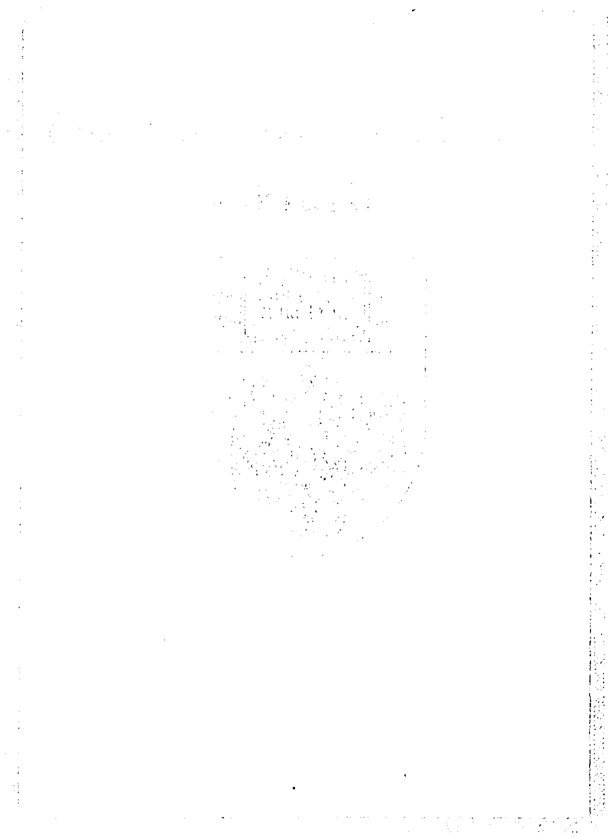
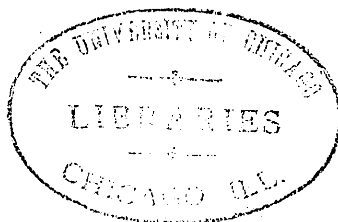
HERMAN LOMMEL

DIE RELIGION ZARATHUSTRAS







Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Dw.

INHALT

EINLEITUNG.

I. KAPITEL: GOTT UND SEIN GEIST; — DER BÖSE GEIST.

II. KAPITEL: DIE KLUGEN UNSTERBLICHEN UND IHRE WIDERSACHER.

III. KAPITEL: ANDERE GUTE UND SCHLIMME GEISTER.

IV. KAPITEL: DUALISMUS VON GEIST UND KÖRPER.

V. KAPITEL:
DIE ENTWICKLUNG DER ALLWELT IM ZEITVERLAUF.

Seite

VI. KAPITEL: DER MENSCH.

VII. KAPITEL: DIE SEELE NACH DEM TOD.

VIII. KAPITEL: DAS LETZTE.

Seite

IX. KAPITEL: FRÖMMIGKEIT.

X. KAPITEL: AUS DER VORGESCHICHTE DER ZARATHUSTRISCHEN RELIGION.

ABKÜRZUNGEN

A. = Afringan (Name einer kleinen Gruppe von awestischen Texten).
ai. = alt-indisch.
Andreas und Wackernagel: bezieht sich auf die Bearbeitung und Übersetzung der Gathas Yasna 30; 31; 28, 29, 30 durch diese beiden Gelehrten in den Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1909, 1 ff.; 1911, 1 ff.; 1913, 363 ff.
ap. = alt-persisch.
aw. = awestisch.
Bartholomae: dessen altiranisches Wörterbuch (abgekürzt Wb.) Straßburg 1904 und seine Gathas der Awesta, Zarathustras Verspredigten, übersetzt, Straßburg 1905.
Bd. = Bundehesh; jedoch dafür meistens Bdh.
Bdh. = Bundehesh (West, Pahlavi Texts I, 1 ff.).
Bh. = altpersische Inschrift des Darius am Behistun-Felsen.
Dad. = Dad. i Din.: Dadistan i Dinik (West, P. T. II, 1 ff.).
Darmesteter, Z. A. = D. Le Zend-Avesta, Paris 1892 ff.
Dink. = Dinkard (West, P. T. IV, V).
DLZ. = Deutsche Literatur-Zeitung.
Einl. zu Yt... = Einleitung zu Yäsht... in meiner Übersetzung der „Yäšt's des Awesta", Göttingen und Leipzig 1927.
Fr. W. = Awesta-Fragmente in der Ausgabe von Westergaard, Zendavesta, Kopenhagen 1854.
G. = Gah (Name einer kleinen Gruppe von awestischen Texten).
g. aw. = gathisch-awestisch.
W. Geiger, Ostir. Kultur: W. G., Ostiranische Kultur im Altertum, Erlangen 1882.
Had. N. = } Hadocht Nask (ein awestischer Text).
H. N. = }
Hübschmann, Armen. Gr. = H. Armenische Grammatik, Straßburg 1897.
Idg. Anz. = Indogermanischer Anzeiger.
I. F. = Indogermanische Forschungen.
j. aw. = } jünger-awestisch.
jg. aw. = }
Justi, Handbuch = Ferdinand Justi, Handbuch der Zendsprache, Leipzig 1864.
M. i. Rh. = Mainog i Khirad (West, P. T. III, 1 ff.).
Pers. = altpersische Inschrift in Persepolis.
Phl. Üb. = Übersetzung des betreffenden Awestatextes ins Pehlevi.
P. T. = Pahlavi Texts in der englischen Übersetzung von West, Sacred Books of the East.
RV. = Ṛgveda.
S. = Siroze (Name zweier Awestatexte).
Sel. of Zad. Spar. = Selections of Zad-sparam (West, P. T. I, 153 ff., V, 133 ff.).
Sh. la sh. = Shayast la shayast (West, P. T. I, 237 ff.).
Sr. B. = Srosh Bazh (ein kleiner Awestatext).
Str. = Strophe.
V. = Vendidad (Videvdat; ein Awestabuch; siehe Stellenverzeichnis).
Vr. = Vispered (Visprat; Bezeichnung einer Gruppe von awestischen Texten).

WB.	=	siehe bei Bartholomae
West, P. T.	=	E. W. West, Pahlavi Texts I—V; Sacred Books of the East V, XVIII, XXIV, XXXVII, XLVII, Oxford 1880/82/85/92/97.
WZKM.	=	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlands.
Y.	=	Yasna, liturgische Sammlung von Awestatexten, die Gathas enthaltend.
Yt.	=	Yäsht, Awestatexte.
ZDMG.	=	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

EINLEITUNG.

1. QUELLEN.

Die wichtigste Quelle der zoroastrischen Religion ist das Awesta. Dieses ist jedoch eigentlich kein Buch, sondern eine Sammlung von Schriften, und keine Handschrift bietet uns eine vollständige Zusammenstellung derselben. Ihre mehr oder weniger vollständige Vereinigung zu einem Buch ist erst in den modernen europäischen Ausgaben von Westergaard (1852—54) und Geldner (1886—95) vollzogen.

Die ältesten Awesta-Manuskripte stammen aus dem 13. Jahrhundert; die Handschriften sind also nicht sehr alt. Sie geben — natürlich mit gewissen Mängeln, die in der Abschreibertradition sich einschleichen mußten — die Awesta-Rezension der Sassanidenzeit wieder, die abgeschlossen zu sein scheint unter König Shapur II. (310—379). Unter den Sassaniden haben mehrere Textsammlungen und Rezensionen stattgefunden, eine Arbeit, die schon vorher unter der Herrschaft der Arsakiden begonnen war [1]. Wahrscheinlich ist mit diesen Rezensionen und Sammlungen alter Textbestand nicht nur bewahrt, sondern auch ergänzt worden. Manches mag aus arsakidischer Zeit stammen, und daß jüngste Bestandteile sogar erst in der Sassanidenzeit entstanden seien, muß als möglich gelten. In der Hauptsache aber handelt es sich bei diesen auf die heiligen Texte gerichteten Bemühungen um Sammlung und Bewahrung älterer Bestände, also um Wiederaufnahme einer durch Alexanders Invasion und ihre Folgen abgebrochenen oder — vorsichtiger gesagt — gestörten und gefährdeten Schriftüberlieferung. Wesentliche Bestandteile des Awesta stammen demnach aus der Achaemenidenzeit.

Es ist zu hoffen, daß es künftigen Forschungen gelingen wird, etwas mehr über die relative Chronologie awestischer Schriften zu ermitteln. Mit Verzicht auf philologische Einzeluntersuchungen beschränken wir uns darauf, — und es genügt für unsere Zwecke — von der Masse der Texte, deren Entstehungszeit etwa von der Herrschaft der Achaemeniden bis ins Sassanidenzeitalter sich erstrecken mag, eine kleine Gruppe von Texten als das älteste abzusondern. Es sind das die „Gathas" *(gāϑā)*, ziemlich kurze, in metrischer

[1] Näheres über die Überlieferungsgeschichte bei Geldner, Awesta-Literatur im Grundriß der iranischen Philologie II. (1896—1904), S. 32 ff.

Form gehaltene Texte, welche Zarathustras [1] eigene Worte enthalten. Mehrmals nennt er sich selbst und erwähnt besondere Lebenslagen und Umstände; durchweg spricht daraus zu uns der gleiche Geist und Charakter mit einheitlicher Ausdrucksweise. Es ist übertriebene Zweifelsucht, wenn man bei den Stücken, in denen er sich nicht nennt, seine Urheberschaft für unverbürgt hält.

Die einzelnen Teile der übrigen Textmasse, die wir im Gegensatz zu den Spruchreden Zarathustras, den Gathas, als jüngeres Awesta zusammenfassen, hier aufzuzählen und zu charakterisieren, würde über den Rahmen dieser einleitenden Bemerkungen hinausführen [2].

Da das Ursprungsland des Awesta und die Heimat der Sprache des Awesta nicht sicher bekannt ist, hat man sich gewöhnt, diese Sprache schlechthin als „awestisch" zu bezeichnen. Früher hat man irrtümlicherweise die Awestaschriften Zend-Awesta genannt, und geglaubt, daß dabei Awesta die Bezeichnung der Literaturwerke, Zend der Name der Sprache sei, in der sie abgefaßt sind. Zend ist jedoch der Name der in mittelpersischer Sprache abgefaßten ältesten Übersetzung des Awesta, sowie von Erläuterungsschriften dazu.

Diese gehören zur zweiten Gruppe von Quellen zoroastrischer Religion. Es sind Schriften der Zoroastrier aus sassanidischer und nachsassanidischer Zeit. Die Mehrzahl derselben ist in Pehlevi geschrieben. So nennt man diejenige Aufzeichnungsart der mittelpersischen Sprache, bei der fortwährend inmitten der persischen Wörter aramäische Wörter als Ideogramme geschrieben werden. Dies ist jedoch keine sprachliche Erscheinung und es handelt sich daher nicht um Fremdwörter, sondern es ist ein Schreibgebrauch, bei dem das Schriftbild des aramäischen Worts als Begriffszeichen dient und beim Lesen der Begriff mit seinem persischen Wort bezeichnet und ausgesprochen werden muß, vergleichbar dem, daß man im Englischen „viz." schreibt und „for instance" liest. Diese eigentümliche Schreibgewohnheit und die ganz außerordentlich unklare und vieldeutige Schrift machen es sehr schwer, diese Texte zu lesen. Daher wurden viele dieser Werke im Mittelalter in die klarere Awestaschrift umgeschrieben und dabei auch die aramäischen Ideogramme durch die persischen Wörter ersetzt. Das sind die sogenannten Pazend-Texte.

Im Grundriß der iranischen Philologie II, S. 75 ff. hat West eine Übersicht über die Pahlavi Literature (englisch) gegeben. Derselbe hat sehr viele dieser Schriften in Band 5, 18, 24, 37, 47 der Sacred Books of the East in englischer Übersetzung herausgegeben.

In der vorliegenden Schrift wird die mittelpersische Literatur, wie über-

---

[1] Die Originalschreibung des Namens ist *zaraϑuštra-*; im allgemeinen gebe ich *š* der wissenschaftlichen Transkription im Text durch *sh* (sprich: *sch*) wieder, z. B. Frashaushtra, und in Übereinstimmung damit wäre Zarathushtra zu schreiben. Aber die Form Zarathustra, durch Nietzsche eingebürgert, gehört der deutschen Kultursprache an; nur wo es sich um philologische Fragen handelt, muß man davon abweichen.

[2] Es sei statt dessen auf Geldners schon erwähnte Darstellung der Awesta-Literatur verwiesen. Im Verzeichnis der Abkürzungen findet man die Namen der einzelnen Texte.

haupt die außerawestischen Quellen, nur ergänzend neben dem Awesta herangezogen. Manchmal konnte ich nur Übersetzungen solcher Werke verwenden.

Nicht zoroastrische Quellen sind zunächst Berichte und Bemerkungen über persische Religion bei griechischen und römischen Schriftstellern, die verschiedentlich zusammengestellt worden sind, zuletzt von Clemen: Fontes historiae religionis Persicae, Bonn 1920 (vgl. auch Jackson und Gray, Appendix V zu Jacksons Zoroaster, New York, Columbia University Press). Ferner armenische Schriften, darunter besonders die Erörterung der Religion der Magier in der Schrift „Wider die Sekten" von Eznik von Kolb (übersetzt von J. M. Schmidt, Wien 1900), sowie arabische und syrische Erwähnungen (vgl. Appendix VI zu Jacksons Zoroaster).

Bei allen Zeugnissen, die nicht von Zoroastriern stammen, ist mit großem Bedacht zu fragen, inwieweit sie die echte und reine zoroastrische Lehre wiedergeben. Manche nämlich, wie z. B. Eznik, haben vorwiegend jüngere Fortbildungen im Auge, während in den griechischen Berichten oft von iranischem Volksglauben die Rede ist, der vorzarathustrische Anschauungen fortsetzend als iranisches „Heidentum" lange neben der Lehre Zarathustras fortgegolten hat und auch stark auf den Zoroastrismus eingewirkt hat [1].

2. ZEIT UND ORT [2].

Wann und wo Zarathustra gelebt hat, weiß man nicht. Für die Geschichte der zoroastrischen Religion sind das natürlich Kernfragen, über die schon sehr viel gehandelt worden ist. Über die vorgebrachten Ansichten mit ihrem Für und Wider auch nur zu berichten, das ließe sich in kurzen Worten gar nicht machen. Für die hier unternommene Darstellung handelt es sich nicht darum, eine ausführliche Untersuchung der Frage zu liefern, sondern die Anschauung des Verfassers mit kurzer Erwähnung einiger Hauptgründe zu skizzieren. Der um diese Frage gerade in neuerer Zeit heftig entbrannte Kampf hat nichts Neues von überzeugender Kraft zu Tag gefördert und es scheint, daß neue Zeugnisse ans Licht treten müßten, um die Gegner der einen oder andern Ansicht zum Nachgeben bereit zu machen.

Nach den vorausgegangenen ungefähren Angaben über das Alter der Texte

---

[1] Die awestischen Schriften sind bei der Ausarbeitung in möglichst umfänglichem Maß — ich sage nicht: vollständig — ausgebeutet. In der Darstellung jedoch ist eine als Ballast wirkende Reichhaltigkeit der Belege vermieden. Wo eine wichtige und schwierige Frage zu erörtern, eine besondere Ansicht, etwa im Gegensatz zu sonst hervorgetretenen Meinungen, zu begründen war, werden die Stellenangaben reichlicher sein, als bei einfachen und bekannten Dingen; doch konnte auch die Absicht, Denkart und Ausdrucksweise der Textverfasser durchblicken zu lassen, ausgiebigeres Zitieren veranlassen, als zur Darstellung des Lehrinhalts gerade erforderlich war.

[2] Vgl. zu diesem Abschnitt meine Rezension von Meillet, Trois conférences sur les Gatha de l'Avesta in DLZ. 1926, S. 939 ff.

wäre die Annahme möglich, daß Zarathustra etwa im Anfang der Achaemenidenzeit (Darius I., 522—486) gewirkt habe.

Jedoch ist der in den Gathas als lebendig wirklicher Mensch zu uns sprechende Lehrer im jüngeren Awesta durchaus — auch in dessen mutmaßlich älteren Stücken — eine legendäre mythische Persönlichkeit, und außer dem Wenigen, was den Gathas selbst zu entnehmen ist, bietet die jüngere Überlieferung nur vereinzelte konkrete Angaben über seine Lebensumstände, wie z. B. die Namen seiner Eltern. Man wird geneigt sein, für solches Verblassen der Erinnerung einen nicht unbeträchtlichen dazwischenliegenden Zeitraum anzunehmen. Darius, der sich in seinen Inschriften als Verehrer Ahura Mazdas, des zoroastrischen Gottes, bekennt, dürfte wohl dieser Religion angehangen haben [1]. Doch enthalten seine Denkmäler kein ausdrückliches Bekenntnis zu ihr. Sehr wohl kann weise Rücksicht auf andersgläubige Untertanen ihn zur Zurückhaltung in dieser Beziehung veranlaßt haben. Man kann also den Inhalt seiner Inschriften nicht als unanfechtbares Zeugnis dafür anführen, daß er Anhänger Zarathustras gewesen sei. Wohl aber spricht nach meiner Ansicht, für die ich erst im folgenden Gründe angeben werde, der Gebrauch des gleichen Gottesnamens, Ahura Mazda, dafür. Demnach müßte Zarathustra mindestens älterer Zeitgenosse des Darius gewesen sein. Sonstige Erwägungen lassen es aber als wahrscheinlich erscheinen, daß Zarathustra bedeutend früher gelebt habe. Die Papyri von Elephantine bezeugen durch Erwähnung des offiziellen Namens der zoroastrischen Religion „*mazdayazn*“ oder „*mazdēzn*“ [2], daß in frühachaemenidischer Zeit in dieser persischen Militärstation an der Südgrenze Ägyptens Bekenner dieser Religion waren, sie also schon weit verbreitet war. Eine solche Verbreitung setzt eine nicht unbeträchtliche Zeit der Entwicklung voraus, um so mehr, wenn die Heimat der Religion, wie wahrscheinlich ist, im fernen Nordosten des iranischen Reiches war.

Dies wäre allenfalls zu vereinigen mit der in der mittelpersischen Literatur gegebenen Überlieferung, nach welcher Zarathustra 660 v. Chr., also 138 Jahre vor Darius geboren sein soll. Diese chronologische Tradition ist jedoch durchaus künstlich und kaum mehr mythisch zu nennen, sondern lediglich theologische Spekulation [3]. Sie bietet also keinerlei Gewähr. Aber sie läßt sich vereinigen mit mancherlei allgemeinen Erwägungen, so den bisher vorgebrachten. Andere Überlegungen jedoch machen es wahrscheinlich, daß Zarathustra noch weit früher anzusetzen ist. Mit der indirekten Bezeugung des Gottesnamens Ahura Mazda auf einer Inschrift des Assyrerkönigs Sargon, die aus dem Jahre 714/713 v. Chr. stammt, steht es ähnlich, wie mit der Nennung dieses Namens durch Darius; dadurch wird Zarathustras Religions-

---

[1] Siehe darüber im folgenden.

[2] Vgl. im folgenden den Abschnitt über den Namen der Religion.

[3] A. Christensen gibt Acta Orientalia IV, 86 in knapper Form eine vortreffliche Kritik derselben. Daselbst überhaupt eine sehr klare Erörterung der Datierungsfrage.

gründung zeitlich viel höher hinaufgerückt. Einstweilen sei nur in Kürze darauf hingewiesen, daß die im Awesta überhaupt, ganz besonders aber in den Gathas äußerst spärlichen Anspielungen auf kulturelle und politische Zustände auf primitive Verhältnisse deuten und nichts erkennen lassen von dem staatlichen Gefüge und den großen geschichtlichen Ereignissen des Achaemenidenreiches, und vielleicht auch den Verhältnissen des Medischen Reiches wenig entsprechen. Doch herrscht solches Schweigen über diese Vorgänge und Zustände nicht nur in den Gathas, sondern im großen und ganzen auch im jüngeren Awesta, und in bezug auf dieses hat es doch seine Bedenken, daraus auf eine Entstehung der Texte vor der Perserherrschaft, ja allenfalls sogar vor dem medischen Reich zu schließen. Auch das Argument, daß die Sprache des Awesta, und wiederum sowohl in den guten Teilen des jüngeren Awesta als erst recht die der Gathas, hochaltertümlich ist gegenüber der Sprache der Achaemenideninschriften, kann trügen. Man hat in sprachlicher Hinsicht besonders die Umgestaltung in der Benennung des Gottes betont, der in den Gathas, mit den zwei Worten *mazdå ahurō* „der weise Herr" bezeichnet wird. Jedes derselben kann auch für sich allein stehen, so daß der Gott auch schlechthin „der Weise" oder „der Herr" genannt werden kann, und ersichtlich jedes dieser Wörter mit vollem Bedeutungsgehalt eine Bezeichnung seines Wesens ausspricht. Und wenn beide gleichzeitig gebraucht werden, so steht das Adjektiv *mazdāh-* „der Weise" stets voran. Im jüngeren Awesta dagegen stehen beide Ausdrücke stets beisammen und zwar so, daß das Adjektiv nachfolgt: *ahurō mazdå*. Die Verbindung ist fest geworden und damit ist ein eigentlicher Name entstanden; seine beiden Teile werden zwar noch einzeln flektiert, inwieweit sie dabei aber noch in ihrer Sonderbedeutung empfunden werden und nicht einfach als Namensbestandteile gelten, steht dahin. In den Keilinschriften des Darius[1] aber sind die beiden Glieder schon zu einem einzigen Wort *a(h)uramazdā(h)* verbunden, an dem nur das Schlußglied dekliniert wird; die Entwicklung von der Wesensbezeichnung zum Personennamen ist abgeschlossen. Gewiß braucht so ein Vorgang eine geraume Zeit. Aber wer wollte mit Bestimmtheit behaupten, daß die 100 bis 150 Jahre zwischen dem traditionellen Ansatz von Zarathustras Lebenszeit und der Regierungszeit des Darius für eine solche Entwicklung nicht hinreichten?

Daneben besteht die Verworrenheit der diesbezüglichen Angaben griechischer Berichterstatter, bzw. das phantastisch hohe Alter, in das sie Zarathustra verlegen. Diese Angaben laufen darauf hinaus, daß er 6000 Jahre vor Plato gelebt habe und sind zu frühest von Xanthos, dem älteren Zeitgenossen des Herodot, aus seinen *Λυδιακά* bezeugt[2].

---

[1] Weißbach, Die Keilinschriften der Achaemeniden, Leiqzig 1911.

[2] Diese Zeugnisse sind außer von Christensen a. a. O. neuerdings von Clemen, „Die Griechischen und Lateinischen Nachrichten über die Persische Religion", Gießen 1920, S. 23 ff. diskutiert.

Daraus ist zu entnehmen, daß auch die einheimischen Gewährsmänner, von denen Xanthos und spätere ihre Informationen hatten, daß also die Zoroastrier selbst um 450 v. Chr. keine irgendwie brauchbare Tradition mehr über das Zeitalter Zarathustras hatten. Es ist unvorstellbar, daß eine Religion, die ihren Stifter hoch verehrt und sich nach ihm benennt, und 1000 und mehr Jahre gedeiht — wenngleich von Stürmen der Zeit erschüttert — daß eine so starke Religion, sage ich, in etwa 100 Jahren die Erinnerung an ihren Stifter in so weitgehendem Maße verliert. Das bedarf einer Zwischenzeit von nicht wenigen Jahrhunderten.

Die neuerdings wieder hervorgetretene Ansicht, der Fürst Vishtaspa, mit dem Zarathustra laut seinen eigenen Aussprüchen in Beziehung stand, sei dieselbe Person wie Vishtaspa (Hystaspes), der Vater des Darius, halte ich nicht für richtig und nicht für hinreichend begründet. Darnach wäre also Zarathustra um eine Generation älter und allenfalls noch Zeitgenosse des Darius gewesen, während er nach meiner Meinung mindestens 200 Jahre früher gelebt hat.

Soweit voneinander abweichende Auffassungen sind nur möglich, wenn nicht genügend eindeutige Anhaltspunkte vorhanden sind. Die Kontroverse darüber ist Sache von Einzeluntersuchungen.

Ich halte für den frühesten festen Punkt die andeutende Nennung des Gottesnamens Mazda bei Sargon und vertrete die Ansicht, daß Zarathustra vor 714 v. Chr. gewirkt habe.

Nicht günstiger als mit der Frage nach der Zeit steht es mit der nach der Heimat bzw. dem Wirkungsgebiet des Zarathustra und dem Ursprungsland des Awesta. Die Gathas enthalten überhaupt nichts, was eine Lokalisierung gestattet; und alles, was wir aus dem jüngeren Awesta entnehmen können, weist in den fernen Nordosten Irans, etwa nach Afghanistan. Im Zarathustra-Mythos des jüngeren Awesta ebenso wie in der Heldensage spielt der Hamunsee und seine Zuflüsse eine Rolle. Viel weiter nördlich führt uns die im jüngeren Awesta mehrfach sich findende Angabe, daß Zarathustra im Aryana vaejah, dem „arischen Gebiet", tätig gewesen sei, denn alles spricht dafür, daß dies Gebiet als Chorasmien (Chiwa) zu identifizieren ist [1].

In diesem weiten Bereich hat man Heimat und Wirkungsgebiet zu suchen. Eine genauere Bestimmung innerhalb desselben ist nicht mit Sicherheit zu gewinnen.

Antike Autoren nennen Baktrien (Balch) als das Land Zarathustras, und eine Zeitlang hat man bei uns dies allgemein übernommen, so daß man die Awestasprache als „altbaktrisch" bezeichnete. Es ist möglich, daß dies richtig ist; erweislich scheint es mir nicht zu sein.

Fest steht in sprachlicher Hinsicht, daß die Awestasprache zu den nordöstlichen Sprachen Irans gehört. Vor einigen Jahrzehnten hat man die Awesta-

[1] Vgl. Christensen, a. a. O. S. 82.

sprache auch für Medisch — also nordwestiranisch — erklären wollen, was jedoch von Bartholomae widerlegt ist, und neuerdings hat Tedesco[1] westiranische, also etwa medische Züge im Awestischen aufweisen wollen, ohne damit überzeugend zu wirken. Eines seiner Argumente glaube ich DLZ. 1926, 944 widerlegt zu haben.

Die Versuche, die Sprache im Westen zu lokalisieren, haben eine trügerische Stütze daran, daß die spätere zoroastrische Tradition Zarathustra aus Ragha (Räi, dessen Ruinen nahe bei Teheran) oder aus Atropatene (Azerbeidschan) stammen läßt. Aber dies ist mit den geographischen Hinweisen, die das Awesta selbst bietet, nicht zu vereinigen. Diese unglaubhafte Tradition erklärt sich vielleicht daraus, daß die Magier aus Medien stammen, jener Priesterstamm, der späterhin in der Organisation der zoroastrischen Religion eine solche Rolle spielte, und daß in Atropatene viele heilige Feuer verehrt wurden, woher dieses Land ja seinen Namen hat.

Die Hinweise einer späteren Tradition auf westliche, etwa medische Heimat Zarathustras, und die Evidenz der alten Quellen auf östliche, etwa baktrische, Herkunft der heiligen Schriften suchte Bartholomae in Ausgleich zu bringen, indem er annahm, daß das Wirkungsgebiet und das Geburtsland Zarathustras nicht dasselbe gewesen seien. Daß Sprache und Inhalt des Awesta nach Osten weisen, hat er mit gebührender Entschiedenheit betont und angenommen, daß Zarathustra, für seine Lehre Anhänger werbend, dahin eingewandert sei. Daß in der Tat Zarathustra eine Stätte suchen mußte, wo seine Lehre in der Wirklichkeit erscheinen und in Wirksamkeit treten konnte, scheint aus seinen eignen Worten hervorzugehen. Aber dies ist keine wirkliche Unterlage für diese Konstruktion, welche ein ganz löblicher, aber völlig unbeweisbarer Versuch ist, aus den Widersprüchen verschiedener Überlieferungsschichten eine Art von Harmonie herzustellen.

Die Frage nach Zeit und Heimat Zarathustras sind verknüpft. Wenn er aus dem Westen stammt, aus Gebieten, auf die verhältnismäßig früh das Licht der Geschichte fällt, dann bleibt die Dürftigkeit, der Mangel einer zuverlässigen Tradition unverständlich — doppelt unverständlich, wenn seine Zeit in den Beginn der geschichtlichen Überlieferung fällt. Unbegreiflich bleibt es dann, daß die mächtige babylonisch-assyrische Kultur so wenig erkennbaren Einfluß auf das Awesta ausgeübt hat, und das nationale Reich für die awestischen Autoren gleichsam nicht zu existieren scheint. Wenn die äußerlich bescheidenen Anfänge dieser bedeutsamen Religion fern an den Grenzen des Reichs in nur nominell zugehörigen versteckten Gebirgsgegenden liegen, die noch heute ein abgeschlossenes Dasein führen, dann ist der Mangel einer zuverlässigen Überlieferung eher zu verstehen.

---

[1] Dialektologie der westiran. Turfanfrgm., Le Monde oriental, XV, p. 255 ff.

3. ZOROASTRISCH UND ZARATHUSTRISCH.

Von jetzt ab nenne ich zarathustrisch nur solche Elemente dieser Religion, die entweder greifbar deutlich in Zarathustras eigenen Worten enthalten sind oder die, obwohl erst später klar bezeugt, mit Gründen als von ihm selbst stammend angesehen werden können. Indem die begründenden Überlegungen ausgesprochen werden, wird unterschieden zwischen dem, was als zarathustrisch dokumentarisch belegt ist, und dem, wovon ich annehme, daß es von dem Religionsstifter selber stammt.

In dem Wort zoroastrisch begreife ich dagegen ohne historische Unterscheidung alles, was in der auf Zarathustra sich berufenden Lehre und Gemeinde Geltung gefunden hat, was in den Schriften der Zoroastrier sich findet.

Innerhalb dieses weiteren Begriffes Zoroastrismus umfaßt also das Studium der awestischen Religion die älteren Perioden. Die Entwicklung des Zoroastrismus ist mit dem jüngeren Awesta nicht abgeschlossen und eine vollständige Geschichte dieser Religion hätte auch ihre weiteren Wandlungen zu verfolgen und die Verschiedenheiten zu behandeln, die zwischen der awestischen und der Religion der mittelpersischen und noch späteren Quellen bestehen. Für solche weitere Aufgaben bleibt die Erforschung der awestischen Religion aber jedenfalls grundlegend und darin ist wieder die Lehre des Gründers in jedem Betracht das Wichtigste.

Und doch kann gerade dieser Ausgangspunkt ohne Benutzung der späteren Quellen nicht richtig erkannt werden. Die Spruchreden Zarathustras bieten zu wenig Stoff, einesteils weil sie von geringem Umfang sind, und schon deshalb in ihnen gar manches nicht zur Sprache kommen kann; anderntheils sind diese Texte vielfach Ausdruck der innerlichsten Zwiesprache mit Gott; aber auch wo der Prophet sich zu eindringlicher Einwirkung an seine Hörer wendet, ist es niemals ein Lehrvortrag, der Teile des Glaubens zusammenhängend darstellt, sondern ein beredter Antrieb, nach den Glaubenslehren zu handeln.

Wollte man also in der Weise historisch vorgehen, daß man zunächst als Lehre des Zarathustra und Grundstock späteren Glaubens nur das zusammenstellte, was in den Gathas mit ausdrücklichen Worten steht, so würde sich aus diesen Einzelzügen kein geschlossenes Bild ergeben. Das Ergebnis eines solchen nur chronologischen Verfahrens würde sich als geschichtlich unrichtig verraten dadurch, daß die summierten Einzelheiten zwar als bedeutsam erschienen, aber doch mangels verbindender Gedanken keinen faßbaren Sinn ergäben.

Wenn wir dagegen die sinnvolle Verknüpfung der Gedanken, die Zarathustra selbst ausspricht oder andeutet, aus den Angaben jünger awestischer und noch späterer Schriften gewinnen wollen, so besteht die Gefahr, daß wir Älteres und Jüngeres vermengen und allenfalls dem ersten Künder der Religion spätere schematisierende und ausmalende Zutaten unterschieben.

Ein Verfahren also, das nicht lediglich chronologisch ist, sondern den Dingen ihren Sinn belassen will, und darum einen Sinn geben muß, kann daher auch die Gefahr bergen, gegen die historische Treue zu verstoßen.

Zwar vor groben Mißgriffen, daß wir Veräußerlichung und Entartung jüngerer Zeiten dem großen Gottesmann selbst zuschreiben, kann uns verständige Anwendung innerer Kriterien leicht bewahren. Aber ich denke, daß die nötige Behutsamkeit uns solche Fehler überhaupt gänzlich auszuschalten gestattet. Denn es ist keine Übertragung späterer Gedanken in eine ältere Zeit, wenn gezeigt wird, daß entscheidende Glieder eines Gedankengebäudes, die uns in jüngerer Literatur umständlich dargelegt sind, mit anderen, früher bezeugten unlösbar und notwendig verbunden sind, also gleichen Ursprungs sein müssen. Vielmehr wird es manchmal so sein, daß dunkle Hinweise auf solche systemartige Zusammenhänge in den ältesten Texten wirklich vorhanden sind, aber bei isolierender Betrachtung der Gathas nicht verstanden werden könnten, sich jedoch aufklären, wenn wir sie eingliedern in das aus zusammenfassender Betrachtung sich ergebende Lehrgebäude. So wird sich erkennen lassen, daß manches bei Zarathustra schon ausgebildet oder vorgebildet war, was uns erst in den späteren Quellen mit voller Deutlichkeit entgegentritt.

Man soll nämlich auch nicht glauben, daß alles das, was aus der nachzarathustrischen Literatur den sinnvollen Zusammenhang einer Weltanschauung erkennen läßt, nur Zutat, im Grunde also nur Mißverständnis der eigenen Religion sei. Trotz mancher Verknöcherung, Veräußerlichung und Verflachung ist den Anhängern des Zarathustra denn doch der eigentliche Gehalt seiner Lehre nicht so bald entschwunden.

ERSTES KAPITEL

GOTT UND SEIN GEIST; — DER BÖSE GEIST.

VORBEMERKUNG.

Die Gefahr, in die fremde Geisteswelt unsere eigenen Gedanken und Vorstellungen hineinzutragen, ist groß, und um diese Gefahr, wo nicht zu vermeiden, so doch zu vermindern, ist Sorgfalt nicht nur in der Übersetzung der fremdsprachlichen Termini, sondern auch im Gebrauch der deutschen Wörter vonnöten. Was hat nicht allein die Bezeichnung der Zoroastrier als „Feueranbeter“ für Verwirrung gestiftet! Nicht nur, daß man damit der Stellung des Feuers in dieser Religion keineswegs gerecht wurde, sondern man hat mit dem Worte „anbeten“ die Ehrerbietung vor einem würdigen Symbol falsch bezeichnet und falsch aufgefaßt.

Wir werden uns hüten müssen, Worte und Begriffe wie „verehren, anbeten, opfern, heilig, Seele, Geist, Gott, Engel, Dämon, Teufel“ ohne reiflichste Besinnung und ohne Erklärung des Inhalts, den wir ihnen beilegen wollen, zu gebrauchen.

1. AHURA MAZDA.

Ahura Mazda, der „weise Herr“, steht im Kosmos der zoroastrischen Lehre oben an; er ist Gott. Darüber, daß er in unserm Sinne Gott ist, gibt es wohl kaum eine bestimmte Aussage, wie es denn in der Sprache kein Wort gibt, welches den Gedanken „Gott“ ausspricht.

Ahura Mazda ist das höchste Wesen. Ob es aber richtig sei, ihn den obersten der „Götter“ zu nennen, ist damit keineswegs entschieden. Er wird im Awesta der größte, auch der größte und beste der Wesenheiten, denen Verehrung gebührt (*yazata-*; Yt. 10, 142; Yt. 17, 16; vgl. Y. 16, 1), genannt. Wollte man da übersetzen: „der größte der Götter“, so wäre das falsch, indem es andeuten würde, er sei einer, zwar der hervorragendste, unter andern Göttern, die doch neben ihm noch Götter heißen könnten, als sei er das Haupt eines polytheistischen Götterkreises. Das ist aber nicht der Fall.

Und wenn man dieses Wort, wie es auch geschehen ist, mit „Engel“ übersetzt, so kann er nicht der größte der Engel heißen; er ist so wenig ein Engel als etwa Jahwe, oder — um ihn insofern mit einem der polytheistischen

Götter zu vergleichen — ebensowenig als etwa Zeus ein Engel ist. Erst später (S. 90 ff.) kann der Inhalt des Wortes *yazata-*, das hier zugleich vom Weisen Herrn und von andern Wesen gebraucht wird, dargelegt werden.

Anders liegt die Sache, wenn in ähnlicher Weise statt *yazata-* „verehrungswürdig" das Wort *baga-* angewandt wird. Es findet sich einmal im jüngeren Awesta von Ahura Mazda gebraucht und es läßt sich wirklich nur als „Gott" übersetzen, aber es scheint, daß dies Wort mehr der Sphäre des iranischen Heidentums angehört und zunächst dessen Götter benennt. An der Awesta-Stelle scheint es auf den Weisen Herrn übertragen, um eine Seite seines Wesens zu bezeichnen.

Wenn Darius in seiner Inschrift den Ahura Mazda als „den größten der *baga*'s" bezeichnet, so ist das ein begreiflicher, aber für das Wesen der Sache nicht entscheidender Gebrauch eines altüberkommenen Worts.

Daß Ahura Mazda Gott ist, und zwar *der* Gott und nicht einer von vielen, ist der Kernpunkt. Der Umstand, daß es noch andere Wesenheiten gibt, denen religiöse Ehrerbietung und fromme Scheu gebührt, muß nicht an Polytheismus denken lassen. In der Auseinandersetzung zwischen Zoroastrismus und Christentum mochten wohl die Christen ihren mazdayasnischen Verfolgern ihre Vielgötterei vorhalten. Es ist uns eine Äußerung überliefert, welche die Antwort auf diesen Vorwurf zu sein scheint: der Sassanidenkönig Behram Gor (Bahram V 420—438) nämlich sagte in einem Religionsgespräch mit einem um seines Glaubens willen verfolgten und darnach hingerichteten Christen „auch er bekenne nur einen Gott; die übrigen nur gleichsam als Große des Königs". Diese Aussage ist in mehrfacher Hinsicht sehr bemerkenswert. Stammt sie doch aus einer Zeit, wo schon längst Vorstellungen und Bräuche in den Zoroastrismus eingedrungen waren, welche die Kraft und Reinheit von Zarathustras Gottesgedanken beeinträchtigen. Dennoch aber war die Erkenntnis nicht verdunkelt, daß nur Ahura Mazda wahrhaft Gott ist und seine Stellung neben andern Wesen, von denen damals wohl manche Götter im polytheistischen Sinn heißen konnten, doch so einzigartig ist, wie die des einen und einzigen Königs über den Großen des Reichs. Und bemerkenswert ist, daß dieser Ausspruch gerade aus dem Mund dieses Königs stammt, der doch gewiß am stärksten von der überragenden Stellung des Herrschers durchdrungen war, mit dem er seinen Gott vergleicht. Bedeutsam ist auch, daß dies Zeugnis von der monotheistischen Grundauffassung aus der Feder eines fanatischen Gegners der zoroastrischen Religion[1] stammt, der über die im Namen derselben an seinen Glaubensgenossen verübten Greuel berichtet.

Über das Wesen dieses Gottes läßt sich unmittelbar nicht sehr viel aussagen, solange wir nicht seine Stellung im Verhältnis zu anderen von dieser Religion anerkannten Wesenheiten kennengelernt haben. Ihm fehlen, wie

---

[1] Hoffmann, Syrische Akten persischer Märtyrer, S. 42.

den echt zarathustrischen Vorstellungen über die himmlischen Mächte überhaupt, fast ganz die mythologischen Züge, die sich etwa in Erzählungen von Großtaten oder in Bericht über sein Verhältnis zu einer Götterfamilie fassen ließen. Allerdings wird er in den Gathas „Vater des Wahrseins“ (Y. 44, 3; Y. 47, 2) und „Vater des Guten Denkens“ (Y. 31, 8; Y. 45, 4) genannt, und nach Y. 45, 4 ist „die Fügsamkeit seine Tochter“. Aber gemessen an der bilder- und geschichtenreichen Vorstellungsweise heidnischer Religionen ist das nur ein Ansatz zur mythologischen Ausgestaltung. Anderseits freilich möchte ich das auch nicht als bloße bildliche Redensart auffassen, sondern als Ausdruck der menschlich nahen Lebendigkeit, mit der diese himmlischen Mächte dem Propheten vor Augen stehen und zugleich dafür, daß Ahura Mazda der Schöpfer der andern Geister ist, die er an Macht und Würde bedeutend überragt. Und ganz allgemein möchte ich hier über meine Auffassung von Zarathustras Redeweise bemerken, daß es sich dabei nicht um bloße Gleichnisreden in dem uns geläufigen Sinn der bildlichen Übertragung handelt; sondern jedes Bild, das er gebraucht, drückt eine Schau und Wirklichkeit aus.

Am deutlichsten tritt hervor, daß der Weise Herr der Schöpfer ist. So wird er unzählige Male genannt und Zarathustra sagt Y. 44, 3 ff.: „Das frage ich dich, sage mir's recht, o Herr! . . . Wer machte den Weg der Sonne und der Sterne? Wer ist's, durch den der Mond wächst und abnimmt, wenn nicht du? Das gerade, o Weiser, und andres noch, wünsche ich zu wissen. Das frage ich dich, sage mir's recht, o Herr! Wer erhält die Erde hier unten, und die Himmel, daß sie nicht herabfallen, wer die Gewässer und Pflanzen? Wer schirrte dem Wind und den Wolken die beiden Renner (oder: die Schnelligkeit) an? Wer ist, o Weiser, der Schöpfer des Guten Denkens? Das frage ich dich, sage mir's recht, o Herr! Wer schuf als guter Werkmeister Licht und Finsternis? Welcher gute Meister schuf Wachen und Schlaf? Wer ist's, durch den Morgenröte, Mittag und Nacht bestehen, die den Verständigen an seine Arbeit mahnen?“ Eine Reihe weiterer Fragen schließt der Prophet ab mit den Worten: „Ich will dich als den Schöpfer von dem allem erkennen“ (Y. 44, 7, frei wiedergegeben).

Aber Ahura Mazda hat nicht alles geschaffen, und wenn hier Zarathustra im Schwung seiner Rede sogar die Finsternis unter den von Gott geschaffenen Dingen nennt, so widerspricht das den sonst geltenden Anschauungen.

Auch ist Ahura Mazda der Richter beim Weltgericht am Ende der Zeiten. Aber nicht er allein, und wie beim Gericht, so wirken auch bei der Schöpfung seine hohen Geister mit.

Es folgt aus der Stellung von Ahura Mazda als Gott, daß er gewissermaßen ewig ist. Nur „gewissermaßen“ sage ich, denn mit dem Wort „ewig“ würden wir dem Zarathustra wohl eine Idee unterlegen, die er nicht ausgesprochen und wahrscheinlich nicht gehabt hat. Erst im jüngeren Awesta treten zwei Begriffe auf, die etwas vom Ewigkeitsgedanken enthalten, nämlich *anayra-* „anfanglos“ und *akarana-* „grenzenlos“. Und in der Folgezeit

erhebt sich dann die Frage nach dem Ursprung des Ahura Mazda, und der Versuch der Beantwortung führt zum Zervanismus.

Für Zarathustra genügt es, daß Gott „am Anfang" oder „zuerst" (*purviyom*, awestisch geschrieben *paoirīm*) da war. Diese einfache und nicht von des Gedankens Blässe angekränkelte Vorstellung entspricht dem religiösen Bedürfnis, und auch in fortgeschrittenerem Denken gelangt man darüber keineswegs stets und überall hinaus.

Nicht viel anders ist es mit der Fortdauer der Ewigkeit in Zukunft. Da ist viel von den „letzten Dingen" oder dem, was „am Ende" ist (*apomom*, awestisch geschrieben *apəməm*) die Rede, und dies Ende spielt ungefähr die Rolle wie bei uns der jüngste (d. i. letzte) Tag. Zwar ist es damit nicht wirklich zu Ende, aber das, was noch kommt, heißt bei Zarathustra bezeichnenderweise nicht „ewiges Leben", sondern „langes Leben" (*dǔryo-žiti*, *-žyōti-*, awestisch geschrieben *darəyo-ǰiti-*, *-ǰyāti*), 'lange Dauer' (*dǔryom āyu* oder *d. yu.*). Daneben gibt es noch den unbestimmten und darum in weiterem Sinn faßbaren Ausdruck „immer" (*yovoi*, awestisch geschrieben *yavaē*). Auch das jüngere Awesta drückt die Ewigkeit des verklärten Daseins mit den nicht abstrakten Worten „nicht sterbend, immer lebend" (Yt. 19, 11; 89) aus.

Bei Zarathustra selbst ist das Wortpaar *mazdah- ahura-* nicht eigentlich Name Gottes, sondern ein Ausdruck, der sein Wesen ausspricht. Zum Namen wird diese Bezeichnung (unter Umstellung der Glieder, die dann auch miteinander verwachsen sind, siehe oben) erst allmählich, und es ist ja begreiflich genug, daß der Kult das Bedürfnis nach einem eigentlichen Namen hatte. Spielt doch die namentliche Verehrung in der Religion des jüngeren Awesta eine beträchtliche, oft ausdrücklich hervorgehobene Rolle. Und das führt soweit, daß ein der Verehrung des Ahura Mazda gewidmeter Text (Yaskt 1) des jüngeren Awesta zwanzig und mehr Wörter als „Namen" aufzählt, unter denen Ahura Mazda zu verehren ist.

Um so auffallender und für die rein geistige, schier abstrakte Art von Zarathustra bezeichnend ist es, daß sein Gott nicht einen eigentlichen Personennamen hat. Zarathustra spricht ihn ebensowohl einfach als „Herr" oder als „Weisen" wie als „Weisen Herrn" und auch einfach mit „du" an. Diese Tatsache ist zwar nicht entscheidend, aber doch mit in Betracht zu ziehen bei der Frage nach der etwaigen Vorgeschichte des Gottes. Hat Zarathustra eine Gottheit des einheimischen Volksglaubens übernommen, ihr dabei höheren, ethischeren, reineren, tieferen Gehalt gegeben, oder ist dieser Gottesgedanke die Schöpfung Zarathustras? Letzteres ist meine Ansicht. Sie bedeutet nicht, daß Zarathustra die Offenbarung seines Gottes empfing ohne von ererbten Gottesvorstellungen beeinflußt, ohne von außen her angeregt zu sein. Aber sie bedeutet, daß Zarathustras Gott grundverschieden ist von allen Gottheiten, über die wir in seiner Umwelt etwas wissen oder erschließen können; daß

wir keine Quelle, aus der Zarathustra geschöpft haben könnte, nachweisen können.

Diese Frage gliedert sich in zwei Sonderfragen. Erstens: läßt sich zeigen oder wahrscheinlich machen, daß diese Gottesvorstellung entwickelt ist aus einer Gottheit, deren Verehrung aus der Zeit der urarischen Volksgemeinschaft sich bei Indern und Iraniern fortgeerbt hat? Mit andern Worten: ist Ahura Mazda mit einer vedischen Göttergestalt in dem Grade wesensverwandt, daß man auf einen urarischen Gott schließen kann, aus dem der indische und der iranische sich entwickelt haben?

Die andere Sonderfrage ist die: haben die alten Iranier auch außerhalb des Zoroastrismus einen Gott des Namens Ahura Mazda (bzw. Mazda allein) verehrt? Denn auch wenn die erste Teilfrage zu verneinen wäre, und von Ahura Mazda aus keine erkennbaren Entwicklungslinien zurück in die Urzeit arischer Gemeinsamkeit wiesen, so könnten immerhin die Iranier schon vor Zarathustra und weiterhin unabhängig von seiner Lehre einen Volksgott und vielleicht obersten ihres Götterkreises verehrt haben, der so geheißen hat und den Zarathustra übernommen und mit edleren Vorstellungen umkleidet hätte.

Während nun die Verneinung der ersteren Frage auf die Beantwortung der zweiten ohne Einfluß ist, könnte es scheinen, als ob die etwaige Ablehnung der zweiten Möglichkeit auch die erstere ausschlöße. Das ist jedoch nicht der Fall. Wenn nämlich die altiranischen Zeugnisse, insoweit sie vom Zoroastrismus unbeeinflußt sind, zu spärlich wären, um eine Entscheidung über uriranisches Vorhandensein eines solchen Gottes zu gestatten, so bestünde gleichwohl die Möglichkeit, daß die reichlichen altindischen Quellen einen Schluß auf die urarische Periode auf dem Wege der Vergleichung gestatten.

Die Frage nach einer in gemeinarische Urzeit zurückweisenden Vorgeschichte Ahura Mazdas soll später, in dem Kapitel über die Vorgeschichte der zarathustrischen Religion, im Zusammenhang erörtert werden. Als Ergebnis der dortigen Untersuchung bemerke ich, daß ich den historischen Zusammenhang von Ahura Mazda mit dem indischen Varuna, von den zoroastrischen Amesha Spentas mit den Adityas der Vedareligion nicht anerkennen kann. Jedenfalls ist das Wesentliche an Ahura Mazda eben das, was Zarathustra aus ihm gemacht hat, nicht das, was er übernommen haben mag und was wir als übernommen nicht zweifelsfrei erkennen. Die fortentwickelnde Umgestaltung, die Zarathustra an Überkommenem etwa vorgenommen hätte, käme demnach einer Neuschöpfung in dem oben ausgesprochenen Sinne gleich.

Außer in den zoroastrischen Schriften ist Ahura Mazda in den Inschriften der achaemenidischen Könige genannt. Wenn also diese nicht dem Zoroastrismus anhingen, dann muß Ahura Mazda auch außerhalb dieser Religion als oberster Gott altiranischen Volksglaubens verehrt worden sein. Waren dagegen die Achaemeniden Zoroastrier, dann haben wir kein außerhalb dieser Religion stehendes Zeugnis über diesen Gott. Die Frage der Zugehörigkeit

der Achaemeniden zum Zoroastrismus hängt wiederum ganz davon ab, ob man ihr Bekenntnis zu Ahura Mazda als Bekenntnis zur Religion des Zarathustra bewertet oder nicht.

Somit bewegen wir uns hier in einem Kreis, und es ist nicht ganz leicht, einen Ausweg daraus zu finden.

Es verlohnt sich, einmal diesen Kreis zu durchschreiten. Kyros I. und seine Nachfolger waren gegen ihre fremdstämmigen und fremdgläubigen Untertanen in religiöser Beziehung so tolerant, daß sie deren Gottheiten anerkannt haben. Das wissen wir zunächst aus der Bibel (II. Chron. 36, 22 ff.; Esra 1, 2 f.; 6, 1 f.; 7, 1 f.; Nehemia 2). Wie Kyros in seiner Tonzylinderinschrift [1] in Babylon den Gott Marduk verehrt, so hat Darius in einer griechischen Inschrift [2] seinen kleinasiatischen Satrapen in ganz zoroastrischer Denkart wegen seiner Fürsorge für den Ackerbau und seiner Pflege der Erde gelobt, aber getadelt wegen mangelnder Rücksicht auf ein Heiligtum des Apollo [3]. Diese religiöse Toleranz ist zugleich politische Klugheit. Darius berichtet nun weiter, daß der Magier Gaumata — der von den Griechen Pseudosmerdis genannte Usurpator — Heiligtümer zerstört und daß er selbst, Darius, sie wieder aufgebaut habe. Wir wissen aber nicht, welchem Kult diese Heiligtümer gedient haben, warum Gaumata sie zerstört hat, und ob es des Darius persönliche Anhänglichkeit an den Kult, dem sie dienten, war, was ihn zu ihrer Wiederherstellung veranlaßte, oder ob er damit lediglich pietätvoll gegen die religiösen Bedürfnisse seiner Untertanen handelte.

Darius beruft sich bei seinen Großtaten und Erfolgen auf Befehl, Willen und Gnade des Auramazda (so die persische Schreibung des Namens). Er verurteilt Auflehnung gegen sich und jedes sonstige Unrecht als Lüge. Diese Auffassung des Unrechts als „Lüge", seine wiederholte Warnung vor derselben und Empfehlung der Wahrhaftigkeit entspricht durchaus der zoroastrischen Anschauung. Jedoch auch die Griechen berichten verschiedentlich von der Wertschätzung der Wahrheit bei den Persern und zwar auch in Zusammenhängen, die durchaus nicht erkennen lassen, daß die Berichte zoroastrische Lehren im Sinne haben oder davon beeinflußt seien. Es läßt sich nicht feststellen, ob diese Hochschätzung der Wahrheit als Kernpunkt der Volksethik bei den Persern nur unter dem Einfluß des Zoroastrismus gegolten hat, oder auch unabhängig davon.

Schon eingangs habe ich erwähnt, daß Darius den Ahura Mazda als den „größten der Götter" *(baga-)* bezeichnet und daß das dabei gebrauchte Wort für „Gott" von der im Awesta üblichen Terminologie abweicht. Man wird,

[1] Weißbach, Die Keilinschriften der Achaemeniden, Leipzig 1911, S. 3 ff.

[2] Dittenberger, Sylloge³ I, S. 20 f.

[3] Auch Kambyses, dem die Ermordung des heiligen Apisstieres zur Last gelegt wird (Herodot III. 29), hat die Wiederherstellung des entweihten Tempels einer ägyptischen Göttin angeordnet.

wenn man Darius als Zoroastrier ansehen will, sagen dürfen, daß er sich nicht theologisch ausdrückt und sich nicht an die Formen der Bibelsprache — sozusagen — hält. Wenn wiederum andres mehr an Awestisches anklingt, so die Ermahnung: „den geraden Pfad verlaß nicht“, so ist gerade hierzu zu bemerken, daß diese Ausdrucksweise altüberkommenes Erbe aus arischer Vorzeit ist [1] und allgemein üblich gewesen sein kann. Auch so schöne Sätze wie: „Ein großer Gott *(baga-)* ist Ahuramazda, der diese Erde schuf, der jenen Himmel schuf, der den Menschen schuf, der die Segensfülle schuf für den Menschen ...“ klingen an Awestisches an, und man mag geneigt sein, sie als Zeugnis für Darius Bekenntnis zur Lehre Zarathustras aufzufassen. Völlig beweisend in diesem Sinne sind sie nicht. Eine Stelle (Kol. IV Z. 44 § 57), an der einige Buchstaben auf dem Stein zerstört sind, sieht so aus, als ob sie ein ausdrückliches und formelles Bekenntnis zur Mazdareligion enthalten hätte. Bei der Zerstörung des Textes kann man auch hieraus nichts Eindeutiges entnehmen.

Schon kurz erwähnt wurde der Umstand, daß in der Familie der Achaemeniden einige Personennamen üblich waren, die wir aus dem Awesta kennen als die Namen fürstlicher Personen, die in nahem Verhältnis zu Zarathustra standen. Des Darius Vater hieß Vishtaspa (Hystaspes) wie der König, unter dem Zarathustra wirkte und der im Awesta gepriesen wird als Bekenner und siegreicher Beschützer der Religion. Und Atossa, die Tochter des Kyros und Gemahlin des Kambyses und Darius, trägt den gleichen Namen wie Hutaosa, die Gemahlin jenes awestischen Vishtaspa.

Da diese Namen im übrigen in altiranischer Zeit nicht überliefert sind, kann dieses Zusammentreffen kein Zufall sein; es fragt sich vielmehr, ob die Personen gleichen Namens auch wirklich die gleichen Personen sind, wie manche annehmen, oder ob es Ausdruck der in der Achaemenidenfamilie sich geltendmachenden Zuwendung zum Zoroastrismus war, daß Kinder pietätvoll nach den fürstlichen Gönnern des Propheten benannt wurden; letzteres ist meine Auffassung, deren nähere Begründung jedoch hier nicht vorzulegen ist.

All dies bringt keine Entscheidung. Nun ist es aber so, daß die Anhänger des Zarathustra ihre Religion nach dem Stifter vielfach die zarathustrische (awestisch *zaraϑuštriš*) nennen, aber der solenne Name der Religion ist „die mazdayasnische“ (awestisch *māzdayasniš*), und ihre Bekenner nennen sich Mazdayasnier (awestisch *mazdayasna-*). Das bedeutet Mazda-Verehrer. Die Worte Mazdaverehrer und „Anhänger der Wahrheit“ (oder „Rechtgläubiger, Frommer“, wie man dafür auch sagen könnte; awestisch *ašavan* bzw. *urtōvon*) und Bekenner der „zarathustrischen“ Religion sind geradezu gleichwertig, und ihr Gegensatz ist „Teufelsverehrer“ (oder Götzenanbeter) und „Anhänger der Irrlehre und Lüge“.

---

[1] Geiger, Amesha Spentas 177, 168.

Das alles hätte gar keinen Sinn, wenn es außerhalb des Zoroastrismus Anbeter eines Gottes Mazda (Ahura Mazda) gegeben hätte. Es besagt mit aller wünschenswerten Deutlichkeit, daß der Gott Mazda eben nur der von Zarathustra verkündete Gott ist. Wenn es in Iran außerhalb und schon vor dem Zarathustrismus einen Gott Mazda gegeben hätte, konnten die Anhänger des Zarathustra diesen Namen nicht zum unterscheidenden Bekenntnisnamen machen. Die Verurteilung der „Teufelsanbeter" richtet sich großenteils gegen andersgläubige Volksgenossen, ersichtlich auch solche, die dem alten Volksglauben, den wir hier „heidnisch" nennen, noch anhingen. Wenn auch diese zu einem (Ahura) Mazda als dem obersten ihrer Heidengötter gebetet hätten, wie hätte man sich dann zum Unterschied von ihnen als Mazdaanbeter bezeichnen können?

Diese längst von Ed. Meyer vertretene Auffassung ist meiner Meinung nach die einzig mögliche. Aus ihr folgt aber, daß die Achaemeniden Zoroastrier gewesen sein müssen.

Ferner aber hat Ed. Meyer[1] daraus, daß die Benennung Gottes als bekenntnisartige Bezeichnung der Religion dient, eine chronologische Bestimmung für den Zoroastrismus entnommen. Der assyrische König Sargon (722 bis 705 v. Chr.) berichtet nämlich auf einem Tonprisma von einem in den Jahren 715—713 v. Chr. ausgeführten Feldzug gegen die Meder, bei dem er eine Anzahl medischer Stadtfürsten unterworfen und tributpflichtig gemacht hat. Er zählt diese mit Namen auf, und unter ihnen befindet sich ein Mazdaku und ein Maztaku, beides Schreibungen für iranisch Mazdaka. Ed. Meyer nimmt an, daß diese Namen abgeleitet sind von dem Gottesnamen Mazda. Das würde besagen, daß die Eltern dieser beiden so benannten Fürsten Verehrer des Gottes Mazda, also „Mazdayasnier", Zoroastrier waren. Zarathustras Zeitalter wird damit in die Zeit vor 750 v. Chr. verlegt. Ich halte diese Schlußfolgerung für richtig. Einige dagegen erhobene Einwände habe ich in der Ztschr. f. vgl. Sprachforschung 58, 140 f. widerlegt.

2. DIE BEIDEN GEISTER.

Unmittelbar nach Gott selbst sind die beiden von Anfang an vorhandenen Geister, die einander feindlich gegenüberstehen, zu erwähnen.

Der eine von ihnen wird Sponta Manyu (awestisch geschrieben *spəntamainyu*), der andere Ahra Manyu (awestisch geschrieben *aŋgra-* oder *aŋra-mainyu-*) genannt.

Das Substantiv Manyu (das *i* in der Schreibung *mainyu* ist kein ursprünglicher und notwendiger Bestandteil des Worts) übersetzen wir mit „Geist", ohne hier schon darauf einzugehen, daß in einem allgemeineren als dem hier in Betracht kommenden Sinn „Geist" ein wichtiger Grundbegriff der zoroastrischen Religion ist.

[1] Ztschr. f. vgl. Sprachforschung, 42, 1 ff.

Sehr schwer zu bestimmen sind die Beiwörter dieser beiden Geister. Das eine von beiden, *spənta-* (zu sprechen *sponta*), wird auf Grund von etymologischen Erwägungen meist als „heilig" wiedergegeben, Sponta Manyu also als „heiliger Geist" übersetzt. Ich halte das nicht für glücklich und bin zu der Ansicht gekommen, daß dieses Wort am ehesten mit „klug" zu übersetzen sei; die nähere Begründung dafür habe ich in Zeitschr. f. Indol. u. Iran. 7. 44 gegeben. Außer von dem „Klugen Geist" wird dieses Wort auch vom Weisen Herrn selbst und von anderen ihm nahestehenden Geistern und ferner auch in bezug auf Menschen gebraucht.

Der Name des Ahra Manyu lautet in der späteren Sprache *ahrēman (ahriman, ahrmēn)* und wird von den Griechen als Areimanios wiedergegeben. Das Adjektiv *ahra- (aŋgra-)* ist vielleicht etymologisch zu verknüpfen mit Wörtern, die „Feind, feindlich" bedeuten. Man pflegt es mit „böse" zu übersetzen, und ich schließe mich dem an, denn es ist klar, daß das Wort etwas Nachteiliges, Schlimmes bedeutet. Dies ergibt sich auch aus den Fällen, wo es in bezug auf Menschen angewandt wird.

Der Umstand, daß die Bezeichnung *aŋgra- mainyu-* in den Gathas nur einmal vorkommt, und mehrfach das Adjektiv *aka-* „schlecht", *ačišta-* „sehr schlecht" in gleicher oder ähnlicher Verwendung begegnet, erweckt in mir kein Bedenken, die vom jüngeren Awesta an herrschende Benennung des „Bösen Geistes" als *aŋra- mainyu-* auch bei Zarathustra selbst als den eigentlichen und bezeichnenden Namen anzuerkennen. Daß dies berechtigt ist, wird sich bei Besprechung des Aka Manah ergeben.

Der Kluge und der Böse Geist haben also, wenigstens in meiner Darstellung, obwohl einander völlig entgegengesetzte Wesen, keine genau gegensätzlichen Bezeichnungen.

a) Der Kluge Geist.

Ohrmuzd und Ahriman werden in der nachawestischen zoroastrischen Literatur einander entgegengesetzt[1]. Nicht aber im Awesta selbst. Die Formel in der Einleitung der Yāshts (Yt. 1, 2 usw. § 0): „Durch Befriedigung des Weisen Herrn, durch Überwindung des Bösen Geistes . . ." ist, wie diese umrahmenden Formeln überhaupt, wohl eher als nachträgliches Beiwerk zum Awesta, denn als gültiges Zeugnis jünger awestischer Anschauungen zu bewerten. Sonst wenn im jüngeren Awesta die beiden Mächte einander entgegengesetzt werden, ist dem Bösen Geist als Vertreter des guten Prinzips immer der Kluge Geist gegenübergestellt.

Aber die Gleichsetzung von Weisem Herrn und Klugem Geist bahnt sich im jüngeren Awesta an, ja sie ist mehrfach vollzogen, nur eben niemals mit der Folge, daß Ahra Manyu als ebenbürtiger Widersacher des Ahura Mazda erscheint. Sehr häufig (V. 2. 1, usw.) wird Gott angeredet mit den Worten:

[1] So auch Ὡρομάζης und Ἀρειμάνιος bei Aristoteles (nach Diog. Laert. prooem. 6, 8) und bei Plut., de. Is. et Os. 46 f.

„Weiser Herr, du sehr Kluger Geist, Schöpfer der wahrhaften Welt, du Wahrhaftiger.“ Ferner Y. 1. 1: „Der Weise Herr, . . . der uns geschaffen, der (uns) gebildet, der (uns) erhalten hat, der sehr Kluge Geist.“ Und Yt. 1. 12 spricht Ahura Mazda selber: „Der sehr Kluge Geist bin ich.“ Von der letzteren Stelle steht fest, daß sie einem sehr jungen Textbestandteil angehört [1]; vielleicht dürfen auch die anderen genannten Stellen als späte Bestandteile der jüngeren awestischen Literatur angesehen werden [2].

Es ergibt sich also aus dem schon sich meldenden Zusammenfall von Ahura Mazda und Sponta Manyu und der gleichwohl fehlenden Antithese von Ahura Mazda und Ahra Manyu, daß das jüngere Awesta (besonders wenn wir absehen von einem Versuch, verschiedene Schichten innerhalb desselben zu unterscheiden) ein Übergangsstadium darstellt zwischen der späteren Entwicklung, die Ohrmuzd und Ahriman unter völliger Weglassung des Sponta Manyu einander entgegenstellt und einer älteren Anschauung, nach der Gott und sein Geist jedenfalls nicht durchgehends einander gleichgesetzt werden.

Jedoch ist, wenn wir uns der ältesten Stufe zuwenden, das Verhältnis des Klugen Geistes zum Weisen Herrn nicht auf eine feste Formel zu bringen.

Der völligen Gleichsetzung kommt es nahe, wenn Zarathustra Y. 45, 5 sagt: „Nun will ich lehren, was mir der Weise Herr gesagt hat, der *sehr kluge* — eine Rede, die zu hören für die Menschen sehr gut ist.“ Auch sonst mehrfach wird dem Weisen Herrn das Beiwort „klug“ *(spənta-)* beigelegt (Y. 43, 4, 5; Y. 44, 2; 46, 9; 51, 16), aber als deutlicher Ausdruck einer Identifizierung kann dies nicht betrachtet werden.

Ferner aber ist zwar eine Unterscheidung beider erkennbar, jedoch ohne daß dabei der Kluge Geist wirklich eine selbständige Person darstellt. Denn der „Geist“ heißt mehrfach einfach „Dein Geist“ (in der Anrede an Ahura Mazda).

Und wenn Zarathustra Y. 31, 9 sagt: „Dein war der Verstand *(xratu-)* des Geistes“, so ist allerdings dieser Geist keineswegs mit dem Weisen Herrn identisch, er scheint aber auch keine gottartige Persönlichkeit neben Gott selbst zu sein. Sondern es berührt sich da der Gebrauch des Wortes *manyu*- „Geist“ mit dem auch in der menschlichen Sphäre üblichen. Der Geist des Herrn hat da keine wesentlich andre Funktion und keine andere Stellung zu seinem Träger als der Geist eines Menschen, wie Zarathustra, zu diesem Menschen selber in Aussprüchen folgender Art: Y. 31, 21: „Der Weise Herr wird . . . die aus Gutem Denken sich ergebende Führerschaft dem (Menschen) geben, der durch G e i s t und Werke sein Freund ist.“ So spricht auch Zarathustra von seinem eigenen Geist Y. 32, 9: „Mit diesen Worten, die der Ausdruck meiner *Gesinnung* (= meines Geistes: *manyəuš mahyā*) sind, klage ich euch und der Wahrheit, o Weiser“. Diese unvollkommene Personifizierung, nach welcher der (Sponta) Manyu als Geist Gottes mit diesem zwar nicht

[1] Siehe meine Vorbemerkung zur Übersetzung von Yt. 1.

[2] Es mag auch beachtenswert sein, daß an diesen Stellen das Beiwort *spənta* jedesmal im Superlativ steht.

identisch, aber ein Teil seines Wesens und seiner Persönlichkeit ist, läßt es begreiflich erscheinen, daß spätere Theologie den „Geist“ einfach ausschaltete und in Gott selbst aufgehen ließ. Indem für Ahra Manyu dann kein anderer Opponent als Ahura Mazda selbst übrig blieb, erscheint es so, als ob er an die Stelle des Klugen Geistes eingerückt wäre. Und eben das macht es ja uns so schwer, dieses Verhältnis recht zu erfassen. Denn, daß Gott ein Geist ist, steht zwar meines Wissens nicht mit diesen biblischen Worten in den Gathas, aber die jünger awestische (Vr. 2, 4) Aussage, daß Ahura Mazda Geist unter allen geistigen Wesen ist, gilt natürlich durchaus für die gathische Gedankenwelt. Den „Geist“ eines durchaus unkörperlichen, geistigen Gottes können wir uns jedoch kaum verdeutlichen.

Im übrigen sind die Stellen zahlreich, wo der (sehr) Kluge Geist deutlich eine vom Weisen Herrn unterschiedene Wesenheit ist. Es mag also auf ein Schwanken in diesem Punkt hindeuten, daß ganz besonders in Y. 47 wiederholt und deutlich beide als getrennt nebeneinander genannt werden, und die Unterschiedenheit beider ist besonders klar, wenn Zarathustra Y. 47, 3 zum Weisen Herrn spricht: „Du bist der kluge *(spəntō)* Vater dieses Geistes“ (der vorher 47, 2 als *spəništa-* genannt war). Allerdings hat diese Wendung etwas Befremdliches, indem nach allem sonstigen der Kluge und der Böse Geist als unerschaffen und von Anfang an vorhanden gedacht werden müssen.

Der wenig ausgeprägten Personifikation und der unscharfen Abgrenzung des Klugen Geistes gegenüber dem Weisen Herrn entspricht es, daß seine Funktion auch nicht vollkommen zu umschreiben ist. Und aus dem Wandel in dem Verhältnis beider folgt, daß bestimmtere Aussagen des jüngeren Awesta nicht als Beleg für die ursprüngliche Anschauung gelten dürfen.

In den Gathas ist der Kluge Geist teilweise die Kraft, durch die der Weise Herr tätig ist, teilweise aber ist die Wirksamkeit des Geistes eine selbständige, dann aber im Grunde dieselbe wie die von Gott selbst.

So ist der Kluge Geist Schöpfer des Lebens, Y. 30, 4; aber wenn er Y. 47, 3 als Schöpfer des Rindes und der Erde bezeichnet wird, so ist die Selbständigkeit seiner Schöpferrolle da doch leise eingeschränkt in der Ausdrucksweise: „Du (= Gott) bist der kluge Vater (über dieses Wort siehe oben) dieses Geistes, der uns das glückbringende Rind schuf und dann, ihm zur Nahrung . . . die Erde.“ Ferner scheint Y. 44, 7 gesagt zu sein, daß der Weise Herr durch den Klugen Geist Schöpfer von allem ist (so wohl richtig Geldner, Sitzungsberichte der preußischen Akademie 1904, 1082; anders Bartholomae). — Sodann vermittelt der Geist dem Menschen die Wohltaten und Verheißungen Gottes: „Durch den Klugen Geist . . . möge uns Heilsein und Nichtsterben geben der Weise Herr“ (Y. 47, 1) und „Du, o Weiser Herr, hast durch jenen sehr Klugen Geist dem Wahrhaften alle Dinge versprochen, welche die besten sind“ (Y. 47, 5). Diese Mitwirkung tritt besonders hervor bei den Geschehnissen am Ende der Zeiten, „bei welcher Wendung (der Schöpfung) du, o

Weiser, mit dem Klugen Geist kommen wirst“ (Y. 43, 6); „durch den Geist und das Feuer“ wird Gott die Vergeltung an beide Parteien im Guten wie im Bösen vornehmen (Y. 31, 3 und 47,6), denn er ist als der Kluge durch den Geist der Wächter über die Hinterlassenschaft aller Menschen (an guten und bösen Taten) (Y. 44, 2), wie er auch durch den Geist das Gebet des Menschen hört (Y. 45, 6).

Übrigens muß hier darauf hingewiesen werden, daß neben dem Klugen Geist bei dem Endgericht in ganz ähnlicher Weise die andern in Reihenfolge oder Rang unmittelbar nach ihm stehenden hohen Geisteswesen beteiligt sind.

Es macht sich auch hier das vorhin dargelegte Schwanken geltend, daß der Geist bald mehr als selbständiges oder mitwirkendes Wesen neben dem Weisen Herrn steht, bald als der geistige Bestandteil seines Wesens in Kraft tritt, wenn dieser selbst denkt oder erkennt und hört.

Dabei ist er aber doch wegen seines Gegensatzes zum Bösen Geist als göttliches Wesen der Kernpunkt für die bekenntnisartige Stellung des Menschen, wie denn Zarathustra Y. 43, 16 sagt: „So wählt denn, o Herr, dieser Zarathustra den Geist, der als sehr klug der deinige ist“ und „von diesem Klugen Geist wenden sich ab die Lügner, nicht die Wahrhaftigen“ (Y. 47, 4).

Daß im jüngeren Awesta Ahura Mazda zugleich als Schöpfer und Sehr Kluger Geist angerufen wird, ist bei der Erörterung des Verhältnisses, in dem beide zueinander stehen, schon erwähnt worden. Indirekt wird damit auch Sponta Manyu als Schöpfer bezeichnet. Und als dieser gilt er im jüngeren Awesta überhaupt, neben dem Weisen Herrn selber. Die Formulierung, daß der Weise Herr durch den Geist die Schöpfung geschaffen, scheint nicht belegbar zu sein. Dagegen spricht Y. 19, 9 Ahura Mazda aus, daß der klügere unter beiden Geistern die gute Welt für ihn geschaffen habe. Aus mannigfachen Stellen, aus denen einige noch in anderm Zusammenhang angeführt werden sollen, hebe ich hier nur heraus, daß Yt. 10, 143 Sponta Manyu als Schöpfer schlechthin bezeichnet wird und daß er nach Yt. 13, 28 Himmel, Wasser, Erde, Rind, Pflanzen usw. geschaffen hat. — Und wie gemäß der strengen Entschiedenheit und Entscheidungsforderung der Gathas sich der Fromme für den Klugen Geist entscheidet und ihn erwählt, so wendet sich im jüngeren Awesta eine weniger herbe und um ebensoviel flachere und äußerlichere Frömmigkeit diesem Geist zu und widmet ihm Gedanken, Worte und Werke, die eigne Familie, Haustiere und den gesamten Hausstand (Y. 58, 6).

Dualismus.

Die Frage nach dem Verhältnis des Klugen Geistes zum Weisen Herrn, die sich nicht mit befriedigender Schärfe beantworten läßt, ist von großer Wichtigkeit. Die andere soeben behandelte Frage, die nach der Funktion des Klugen Geistes, ist dagegen von geringerer Bedeutung. Denn sie trifft eigentlich nicht den Kern seines Wesens.

Dieser liegt durchaus in seiner Gegensätzlichkeit gegen den Bösen Geist. Beide sind ganz und gar aufeinander bezogen und was von dem einen gilt, gilt in Negation oder Umkehrung von dem andern. Und ebenso ist es nahezu bei jedem weiteren Begriff oder Ding, das in der zoroastrischen Welt existiert. Die Stellung von jedem einzelnen in der Welt ist bestimmt durch die Entgegensetzung eines Begriffes oder Dinges, das Negation oder Umkehrung seiner selbst ist, und weil durch diese Lehre alles und jedes auf diese Weise eine feste und klare Stellung und Einordnung hat, ist sie im eigentlichen Sinn eine Weltanschauung.

Eine gesunde Weltanschauung betrachtet scharf und klar die schlimme, böse und finstere Seite der Welt und wertet sie. Sie schwelgt aber nicht im Hinstarren auf das Üble und im Ausmalen desselben. So sind denn in unseren Quellen Verurteilung des Bösen und Kampfansage dagegen entschieden genug, aber die Aussagen über den Aufbau der bösen Welt sind weniger zahlreich und weniger vollständig als die über die günstig bewertete Hälfte der Welt. Doch ist manchmal Gelegenheit, mittels des strengen Gegensatzverhältnisses, aus dem, was wir über Gutes erfahren, Genaueres über das gegenteilige Böse zu erschließen. Öfters noch ist es umgekehrt, wobei jedoch bei allzu fragmentarischen Angaben über das Üble bloß aus dem gegenteiligen Guten sich kein lückenloses Bild des Bösen gewinnen läßt.

b) Kluger und Böser Geist im Gegensatz.

Zarathustra spricht Y. 45, 2: „Und ich will verkünden die beiden Geister im Anfang des Daseins, von denen der Klügere also sprach zu dem Bösen: nicht stimmen zusammen unser beider Denken noch unsere Lehren noch unser Verstand, nicht unsere Wahlentscheidung noch unsere Worte noch Taten, nicht unsere geistige Natur noch unsere Seelen.“ Und ferner Y. 30, 3: „Und jene beiden von Anfang an vorhandenen Geister, die als Zwillinge bekannt wurden, sind (jeder) nach Denken, Reden und Tun das Bessere und das Schlechte . . . 4: Und als diese beiden Geister am Anfang zusammenkamen, schufen sie Leben und Tod . . . 5: Von diesen beiden Geistern erwählte (entschied sich) der Lügenhafte das Schlechteste zu tun, (für) die Wahrheit aber der Sehr Kluge Geist.“

Von diesen wichtigen und starken Sätzen ist der letzte wohl nicht stets in seiner vollen Bedeutung gewürdigt worden. Er spricht mit schlichten Worten und in der bestimmten Art Zarathustras aus, wie Gut und Böse in die Welt gekommen sind, nämlich durch Wahl und freien Willen des Geistes. Die religiöse Polemik hat dagegen die beiden Geister als das Gute und das Böse selbst, als Personifikationen der beiden ethischen Gegensatzbegriffe aufgefaßt, womit denn entweder die gegensätzliche Doppelheit als von Anfang an gegeben und unerklärt hingestellt wäre, oder — gemäß der zervanistischen Anschauung, daß Ohrmuzd und Ahriman aus einem gemeinsamen Vater hervorgegangen seien, — der Widerspruch in dieses höchste Wesen verlegt wäre.

Gemäß der Rolle jedoch, welche die „Wahl" auch sonst in Zoroastrismus spielt, handelt es sich hier vielmehr darum, daß in die selbständige Entscheidung der Geister die Scheidung von Gut und Böse gelegt ist, eine Auffassung, welche allerdings für die Begründung einer ethischen Lehre sehr bedeutsam ist.

Wir werden sehen, daß diese Wahl der beiden Geister für die Menschen vorbildlich ist, und werden bei der Wahlentscheidung der Menschen darauf zurückkommen.

Die Bezeichnung der beiden Geister als Zwillinge drückt ihre Ebenbürtigkeit aus; ganz ebenso kennzeichnet der Umstand, daß sie bei ihrer völligen Verschiedenheit doch gleichermaßen, und als einzige Wesen, *mainyu-* „Geist" heißen, ihre Entsprechung in der Verschiedenartigkeit, ihre Gleichsetzung im Widerspruch. Und eben dasselbe ist auch darin enthalten, daß sie „die beiden ersten" oder „anfänglichen" heißen *(paoirya-)*; nicht einer von ihnen ist der erste und der andere etwa der zweite, sondern beide sind sie „zuerst" da. Man hat dieses Beiwort auch passend als „uranfänglich" wiedergegeben, in dem Sinn, daß ihnen nichts vorausgegangen ist, das etwa ihnen gegenüber ein Erstes und Vorheriges wäre und sie hervorgebracht hätte.

Die Bezeichnung der beiden uranfänglichen Geister als Zwillinge hat jedoch auch eine andere Auslegung erfahren, indem man daraus einen Hinweis entnommen hat auf einen gemeinsamen Vater der beiden, und in unserer Stelle das älteste Zeugnis für den Zervanismus zu finden glaubte.

Es ist nötig, hierbei etwas zu verweilen.

Als Zervanismus bezeichnet man eine in Iran lange Zeit verbreitete Lehre, die in einem notwendigen Gedankenzusammenhang mit dem Zoroastrismus steht und von der schwer zu sagen ist, ob sie als eine spekulative Ausgestaltung und Fortbildung des Zoroastrismus zu gelten habe, oder als eine Sekte innerhalb dieser Religion, als eine Heterodoxie oder eine ausgesprochene Häresie.

Im Zoroastrismus geschieht die Offenbarung Gottes und die Verwirklichung seines Weltgedankens in einem großen Ablauf, welcher Entstehen, Bestehen und Abschluß des Weltganzen umfaßt. Dieser Weltprozeß erfüllt am Ende Gottes Willen, umspannt aber vermöge der Polarität von Gut und Böse mehr als das Wesen Gottes. Gleichwohl ist dieser Prozeß keineswegs unendlich, er hat seinen Anfang und seinen Abschluß, er erstreckt sich über eine lange, aber doch begrenzte Zeit. Diese ist nach Jahren und Zahlen faßbar, und das geschieht nicht etwa, wie es indische Weise wäre, in unvorstellbar großen, ungeheuren Zahlen, sondern die begrenzte Zeit, in der das ganze Schicksal der gesamten Welt abrollt, umfaßt alles in allem 12000 Jahre. — Wir werden in einem späteren Abschnitt ausführlicher darüber zu handeln haben.

Der Denkart des Zoroastrismus ist das Faßbare und Gestaltete gemäß.

Seine Gedanken gehen über das Sinnliche hinaus, verbleiben aber im Vorstellbaren, und seine Geistigkeit schweift nicht ins Unbestimmte. Gewiß fehlt es oft an der Kraft bildnerischer Schau, aber solches Unvermögen wird im allgemeinen nicht durch Ausweichen in verschwommene Maßlosigkeit verschleiert.

Hier nun lag freilich ein Hinausschreiten über das im reinen Zarathustrismus Gegebene nahe: gleichwie die Gottesvorstellung selbst durch die Entgegensetzung des Bösen nicht allumfassend ist, so zeigt auch die Vorstellung der Welt in beschränkter Zeit, der Gedanke der Zeit selbst in bestimmten Grenzen, einen Mangel an Allheit und Unendlichkeit. So hat hier die Einschränkung auf das Faßbare und die Begrenzung im Reich des Vorstellbaren zum Hinausgehen darüber ins Unbeschränkte geführt. Die Begrenzung der Zeit führte von selbst dazu, diese begrenzte Weltzeit als einen Ausschnitt der unbegrenzten Zeit zu denken. Daraus folgt weiter, daß die am Anfang der Weltzeit vorhandenen gegensätzlichen Geister als hervorgegangen aus dieser unbegrenzten Zeit gedacht werden.

So hat, wie ich glaube, die im Zoroastrismus hervorgetretene Idee der im festgelegten Zeitablauf sich vollziehenden Geschichte, die das gesamte Weltgeschehen als Heilsgeschichte umfaßt, im Hinausgehen über diese Begrenztheit sich verbunden mit dem Suchen nach einer Einheit des höchsten Wesens, und die „unendliche“ Zeit als den höchsten Gott erscheinen lassen, der die Gegensätze in sich einheitlich umfaßt.

So lehrt denn der Zervanismus den Gott Zurvan (aw. geschrieben *zrvan-*; in der späteren Sprache: *zärvan*) akarana „unbegrenzte Zeit“, der die beiden gegensätzlichen Geister Ohrmuzd und Ahriman als seine Söhne hervorgebracht habe. Er hat sie als ihr Vater erzeugt, und aus ihm sind sie hervorgegangen. Zum Grundgedanken dieser Urgottheit gehört, daß neben ihr kein zweites Wesen existiert, und so ist die Zeit, aus der die Zwillings-Söhne hervorgehen, zugleich deren Mutter; der Gott Zervan ist ein doppelgeschlechtiges Wesen.

Gemäß dem Zervanismus vollzieht sich, nachdem einmal Ohrmuzd und Ahriman aus dem Zurvan akarana, der unendlichen Zeit oder Ewigkeit, hervorgegangen sind, alles Weitere im wesentlichen ebenso wie gemäß den Lehren des Zoroastrismus. Die Schöpfung und die in ihr waltenden Gegensätze, das Schicksal der Welt und des Menschen sind die gleichen. Man kann daher in praktischer Hinsicht, in Kult und Gemeinschaft und in der Heilserwartung Zoroastrier sein, und doch in einem mehr theoretischen Bereich den Ursprung von Ohrmazd und Ahriman aus dem Urgott der ewigen Zeit, den Dualismus von Gut und Böse aus einer Einheit, herleiten. Freilich hat man damit als obersten Gott ein Wesen, zu dem kein innerliches Verhältnis möglich ist, an das sich bloß spekulative Gedanken knüpfen; der „Weise Herr“ dagegen, an den die Frömmigkeit sich wendet, zu dem Vertrauen und für den aktive Parteinahme erfordert wird, ist dann nicht mehr in Wahrheit „Herr“ und er ist nicht mehr wirklich Gott, das höchste Wesen, sondern er ist begrenzt, mehr als durch

den Gegensatz seines Widerparts, nämlich durch eine über ihm stehende Gottheit.

Zerstört ist in dieser monistischen, auf den Unendlichkeitsgedanken und eine kosmologische Kausalität gerichteten Konzeption auch der ethische Grundgedanke des echten Zoroastrismus, wonach die freie Wahl und Willensentscheidung für den Gegensatz von Gut und Böse maßgebend ist. Ohrmuzd und Ahriman sind nicht als freie Wesen Vertreter dieser beiden Prinzipien, sondern von Geburt und durch Bestimmung, indem des Urgottes Zurvan Zweifel an sich selbst die schlechte Natur des einen der beiden Söhne bewirkt hat. Erst wenn wir die ethischen Anschauungen des eigentlichen Zoroastrismus ausführlicher darlegen, wird völlig klar werden, daß mit Aufhebung der ethischen Selbstbestimmung der beiden anfänglichen Geister der zoroastrischen Moral der Boden entzogen ist.

Es ist also nicht orthodoxe Starrheit und dogmatische Unbeirrbarkeit, warum der Zoroastrismus sich im großen und ganzen freigehalten hat von dieser Lehre, sondern wahrer religiöser Sinn.

Die uns erhaltenen religiösen Schriften der Zoroastrier erkennen denn auch den Zervanismus im Prinzip nicht an, wenn sie sich auch nicht gänzlich der Beeinflussung durch diese mächtige Strömung entziehen konnten.

Nur in geringem Maß hat dieser Einfluß das Awesta selbst betroffen, und er ist da äußerlich geblieben, wenn an einigen offenbar jungen Stellen Zurvan akarana „die endlose Zeit“ neben der „langen Zeit“, in der das Weltgeschehen sich abspielt, und neben anderen Genien als verehrungswürdiges Wesen genannt wird.

Unter den Pehlevischriften ist am stärksten zervanistisch das Mainog-i-Khirad. Auch da ist die „grenzenlose Zeit“ VIII, 15 zugleich mit anderen verehrungswürdigen Wesen von sekundärer Bedeutung genannt; an einer benachbarten Stelle (VIII, 8) dagegen ist „die grenzenlose Zeit“ anscheinend dem Hormizd übergeordnet; denn der Erfolg seiner Schöpfung wird abhängig gemacht vom Segen „der unbegrenzten Zeit“, und dieser werden manche Gottesprädikate beigelegt („nicht alternd“, „unsterblich“, „leidlos“ usw.); dabei scheint aber dieser Gott der Ewigkeit nicht eigentlich eine Person zu sein, und dieser Mangel an Persönlichkeit schränkt ihn auf eine bloß abstrakte Existenz ein. Noch entschiedener wird in Kap. XXVII, 10 der Ewigkeitsgott als oberste Macht hingestellt, aber auch da hat er mit dem Schicksal zusammen eine Rolle, die man als unpersönlich empfindet; diese Mächte stehen neben und über Ahura Mazda etwa wie Moira und Heimarmene neben und über Zeus.

Aber es müssen zervanistische Anschauungen in weiterem Maße innerhalb des Zoroastrismus Anerkennung gefunden haben. Zwar ein Zeugnis dafür, welches das allerentschiedenste zu sein schien, ist durch neuere Kritik entkräftet. Der armenische Kirchenschriftsteller Elisaeus stellt nämlich die zervanistischen Lehren dar nach einem offiziellen Schreiben eines Ministers der

sassanidischen Könige Yezdegerd I. und Behram V. (1. Hälfte des 5. Jahrhunderts nach Chr.). Wenn es mit der Berufung auf ein ministerielles Edikt dabei seine Richtigkeit hätte, so wäre dies das stärkste Zeugnis dafür, daß der Zervanismus damals die offizielle und maßgebende Form der zoroastrischen Staatsreligion gewesen sei. Nun hat sich aber Elisaeus mit der Berufung auf einen Erlaß des Ministers Mihr Narse als unglaubwürdig erwiesen und wir können aus ihm nichts Entscheidendes über diese religionsgeschichtliche Frage entnehmen. Daß aber um diese Zeit zervanistische Doktrinen anerkannte Geltung hatten, geht hervor aus christlicher (syrischer) Polemik gegen die persische Religion, die dabei von dem bei Christenverfolgungen inquirierenden Obermagier vertreten ist (mitgeteilt von Nöldeke im Festgruß an Roth, S. 34 f.).

Nicht so ausdrücklich in den Kreis der offiziellen und daher als orthodox anzusehenden Vertreter des zeitgenössischen Zoroastrismus führt uns die Polemik des armenischen Kirchenschriftstellers Eznik, der die Lehre der Magier, die er widerlegen will, ganz im Sinne des Zervanismus darstellt und so ein Hauptzeuge für diese Anschauungen wird. Ältester Zeuge aber für den Zervanismus ist Eudemus Rhodios, ein Schüler des Aristoteles, aus dessen Bericht gleichfalls hervorgeht, daß die zervanistischen Anschauungen aufs engste mit dem Mazdaismus verknüpft waren.

Für unsere Frage ist nun von besonderem Interesse eine Stelle in dem Pehlevi-Werk Dinkard, welches ganz nach Art der zervanistischen Lehre Ohrmuzd und Ahriman als zwei Brüder in einem Mutterleib bezeichnet. Diese Dinkard-Stelle (IX, 30, 4) handelt nämlich über die Gatha Y. 30 und zwar auch speziell über die Strophe Y. 30, 3, in welcher ja der Kluge und der Böse Geist „Zwillinge“ heißen. Indem also diese mittelpersische Schriftstelle ausdrücklich diese zervanistische Ansicht in Zarathustras Worten anerkennt, fußen neuere Gelehrte auf der Tradition, wenn sie im Gegensatz zu meiner Ansicht schon bei Zarathustra selber einen Hinweis auf den zervanistischen Grundgedanken erblicken.

Wesentliche Gründe, warum ich diese Auffassung nicht anerkennen kann, habe ich soeben bereits angedeutet. Nämlich daß es undenkbar ist, daß Zarathustra selber durch einen solchen Einfall seinen Gott theoretisch wieder abgesetzt hätte, während er doch dabei verbleibt ihn allein anzubeten und ihm zu dienen, und sein ganzes Denken und Fühlen von ihm erfüllt ist, ohne daß ein theoretisch höheres Wesen ihn dabei beirrt; daß es ferner undenkbar ist, daß durch Aufhebung der sittlichen Freiheit der beiden uranfänglichen Geister der ethische Dualismus und seine Bedeutung für das Verhalten und das Heil der Menschen ihres Sinnes beraubt würden. Ich halte es ferner nicht für glaubhaft, daß der Vater, von dem beide Zwillingsbrüder abstammen sollen, nicht genannt oder angedeutet wäre, weder da wo von ihrer Zwillingseigenschaft die Rede ist noch irgend sonst wo in den Gathas und überhaupt im Awesta; denn weder schimmert irgendwo durch, daß es über Ahura Mazda

hinaus noch ein Wesen gebe, noch wissen die Erwähnungen des Zurvan im jüngeren Awesta irgend etwas von einer solch einzigen Bedeutung dieses Schattenwesens.

Außerdem geht die zervanistische Auffassung ganz unbedenklich davon aus, daß Ahura Mazda und Sponta Manyu einfach dasselbe Wesen seien. Das gilt auch in der Zeit, in der wir den Zervanismus wirklich nachweisen können. Sofern aber der Kluge Geist eben nur der Geist Gottes ist, wie wir das als eine in den Gathas geltende — allerdings nicht allein geltende — Ansicht nachgewiesen haben, wird die Abstammung der beiden Geister von einem gemeinsamen Vater etwas Unausdenkbares. In Verbindung mit der gathischen Aussage, daß Ahura Mazda Vater des Klugen Geistes sei, wird aber die Herleitung des Klugen Geistes von einem Wesen, das auch Vater des Angra Manyu wäre, zum vollkommenen Widerspruch, ob wir nun Ahura Mazda selbst — nach dem Zervanismus eben den Zwillingsbruder Ahrimans! — oder ein andres Wesen als diesen Vater ansehen wollten.

Schwerlich hätte man den zervanistischen Gedanken, der mit der Lehre Zarathustras unvereinbar ist, dem Propheten zugeschrieben in der Meinung, daß er selber diesen Gedanken aufgestellt und damit in seine Lehre Widerspruch und den Keim des Zweifels und der Zerstörung gelegt habe; man hat vielmehr angenommen, daß Zarathustra diesen Gedanken übernommen habe, und in der Anspielung darauf eine Reminiszenz an Vorzarathustrisches enthalten sei. Der Zervanismus soll also demnach eine vorzarathustrische Religionsvorstellung sein, ein Stück der altiranischen Volks- und Priesterreligion. Für diese Anschauung von vorzarathustrischem Alter des Zervanismus ist keinerlei Beweis oder Begründung vorgebracht worden, und mit der hier angedeuteten Ansicht, daß der Zervanismus, so sehr er auch dem Zoroastrismus zuwiderläuft, doch aus ihm herausgesponnen und durch Fortspintisieren gewonnen sei, steht sie in Widerspruch.

Im übrigen sollen hier keine Untersuchungen über den Zervanismus vorgelegt werden. Die neben dem Zoroastrismus herlaufenden Religionen Alt-Irans, die sich zum Zoroastrismus mehr oder weniger heterodox verhalten, sind in neuerer Zeit Gegenstand zahlreicher Untersuchungen gewesen, in denen der Zervanismus immer wieder eine große Rolle spielt, und die noch keineswegs zu einiger Einhelligkeit geführt haben. Auch nur über dieselben zu berichten, ist hier nicht der Ort, nachdem ich hiermit dargelegt habe, daß meiner Ansicht nach der reine und echte Zarathustrismus von jedem zervanistischen Einschlag frei ist und ihm historisch vorausgehen muß.

Was aber das Zwillingsverhältnis von Sponta Manyu und Angra Manyu in Zarathustras Rede betrifft, so entspricht es der anschaulichen Kraft und Eindringlichkeit seiner Redeweise, daß er damit das Gleichmaß und die Gleichaltrigkeit der beiden Widersacher, die nahe Berührung der Gegensätze, die scharfe Unmittelbarkeit ihres Zusammenstoßes verdeutlicht. Es ist ein Mißverständnis aus einer rationalistischen, unlebendigen Auffassung der

Worte, wenn aus dem Wort „Zwilling“ ohne weiteres entnommen wird, das heiße, sie seien geboren aus einer ungenannten Gottheit. Der Gedanke an einen gemeinsamen Vater ist nur logischer Weise, aber nicht anschaulich, greifbar und wirklich im Wort „Zwilling“ enthalten.

Die Zusammengehörigkeit von Ohrmuzd mit dem Licht und von Ahriman mit der Finsternis ist wohl der in der Allgemeinheit bekannteste Zug des Zoroastrismus, und er hat gerade in der neuesten Forschung erhöhte Aufmerksamkeit gefunden, da das Licht im Gegensatz zur Finsternis in der Kosmologie und Heilslehre des Manichäismus eine besondere Rolle spielt.

Im Zoroastrismus aber ist die Rolle des Lichts nicht von Anfang an entscheidend. Allerdings ist das Licht dem Weisen Herrn zugehörig und die Finsternis dem Ahriman. Es fehlt nicht an Zeugnissen, die Licht und Finsternis als das Wesen und die Natur von Ohrmuzd und Ahriman angeben. Andere geben Licht und Finsternis als Ort und Aufenthalt der beiden Geister an (Bdh. I, 2). Und zwar werden das Licht und die Finsternis, von denen sie umgeben sind, als „anfangslos“ bezeichnet, oder das „anfangslose Licht“ zugleich mit dem „lichten Paradies“ des Weisen Herrn verehrungsvoll genannt (z. B. S. 2, 30, V. 19, 35).

Da, wie wir noch im einzelnen sehen werden, alle Bestandteile der Welt entweder dem Ahura Mazda oder dem Angro Manyu zugeteilt werden, ist es ganz natürlich, daß dies auch mit Licht und Finsternis geschah. Beim Licht aber handelt es sich dabei in erster Linie um die konkreten Himmelslichter Sonne, Mond und Sterne, welche endliche und körperliche Schöpfungen Gottes sind.

Ähnlich wie nach meinen Darlegungen im vorausgegangenen Abschnitt aus der Vorstellung einer begrenzten Weltzeit erst sekundär der weitere Begriff der unbegrenzten Zeit herausentwickelt wurde, so wurde auch, wie ich wenigstens glauben möchte, von der Beziehung der beiden uranfänglichen Geister zu Licht und Finsternis aus weitergeschlossen, und zu dem auf Erden vorhandenen, sozusagen empirischen Licht und der empirischen Finsternis in nachträglicher Erweiterung des kosmologischen Systems anfangsloses Licht und anfangslose Finsternis spekulativ hinzu erdacht.

Eine gründliche Untersuchung über die Entwicklung der Lichtreligion würde die gegenwärtigen lebhaften Forschungen auf dem Gebiet der vorderasiatischen Religionsgeschichte wertvoll ergänzen. Denn so deutlich auch die Vorstellung von dem Licht als dem Göttlichen in arische Zeit und weiter zurückliegende mythologische Weltanschauung zurückführt, so ist gerade im ethischen Dualismus des alten Zarathustrismus die Bedeutung dieses Gegensatzpaares anscheinend gering.

Ein Ausspruch Zarathustras wie Y. 31, 7: (der Weise) „der als uranfänglicher Vater es erdacht hat, die Paradiesräume mit Licht zu füllen“ kennzeichnet den schlichten Ausgangspunkt, wonach das Licht geschaffen oder jedenfalls ganz in der Botmäßigkeit Gottes ist, ein Schmuck seiner Wohnung,

aber nicht eine religiöse Idee von innerlicher Bedeutung gleich den geistigen und sittlichen Mächten, die wir sogleich als von Gott geschaffen kennenlernen werden, die also keineswegs „anfangslos“ sind, aber ungleich wichtiger sind als das Licht, dem bei Zarathustra selbst gewiß nicht zufällig das Beiwort „anfangslos“ fehlt. Nur insofern mag hier ein Ausgangspunkt dieser Vorstellung liegen, als hierbei ja Licht ganz allgemein, nicht licht-spendende Himmelskörper, gemeint ist oder jedenfalls gemeint sein kann.

Die Gathas berichten außer an der bereits genannten Stelle Y. 30, 4, wonach die beiden Geister Leben und Tod geschaffen haben, nichts über deren Schöpfertätigkeit. Reichlich genug sind dagegen die Aussagen des jüngeren Awesta, daß der Kluge und der Böse Geist gegenteilige Schöpfungen hervorbrachten (Yt. 15, 3; 43), wobei aus Stellen wie Yt. 11, 12, Yt. 13, 76 („seit“ und „damals als sie die Schöpfung machten“), hervorgeht, daß beiderlei Schöpfungen gleichzeitig geschahen. Wenn die Schöpfung des Klugen Geistes (manchmal, z. B. Yt. 11, 11 und 12, ausdrücklich gleich der des Weisen Herrn) für sich allein erwähnt wird, wird sie öfters, z. B. Y. 9, 8, Y. 19, 9, als „der Wahrheit angehörig, wahrhaftig“ bezeichnet, während die andere die Welt der Lüge ist. Ebenso wird vielfach von bestimmten Geschöpfen gesagt, welcher von beiden Schöpfungen sie angehören, so etwa von gewissen Tieren V. 13, 1 und 5.

Zwischen beiden Geistern besteht Kampf, wobei vorausgesetzt wird, daß der Kluge Geist obsiegt (Yt. 13, 13) und zwar erst am Ende der Zeiten (Y. 10, 16). Dieser Kampf wird nicht allein zwischen den beiden Geistern selbst ausgefochten, sondern die beiden Schöpfungen liegen miteinander in beständigem Kampf, wobei in der Regel jedes einzelne Geschöpf dem genau gegenteiligen Geschöpf der andern Welthälfte gegenübersteht.

Diese beiden Schöpfungen und die einzelnen Geschöpfe als ihre Bestandteile kennenzulernen, gilt es jetzt. Ob dabei der Weise Herr oder der Kluge Geist an der einzelnen Stelle als Schöpfer guter Wesen genannt wird, ist für die folgenden Betrachtungen gleichgültig, da, insoweit als dies möglich, diese Unterscheidung für die Gathas oben schon vorgenommen ist, späterhin eine solche Scheidung aber nicht besteht. Man kann daher alles auf der guten Seite stehende „ahurisch“ nennen im Gegensatz zur „ahrimanischen“ Schöpfung des Bösen Geistes. Diese moderne Ausdrucksweise entspricht der awestischen nur in der einen Hälfte genau, insofern da das Wort *aŋrōmainyu-*, *-mainyava-* ganz im Sinne unseres „ahrimanisch“ verwendet wird, während als Gegensatz dazu nur vereinzelt *spəntōmainyu-* „spontomanisch“, häufiger *spəntodāta-* „vom Klugen geschaffen“ vorkommt. Das awestische Wort *āhuirya-* „von Ahura, dem Herrn stammend, ihm zugehörig“ wird dagegen im Awestischen nicht ganz in der hier für „ahurisch“ beanspruchten Geltung verwendet.

ZWEITES KAPITEL

DIE KLUGEN UNSTERBLICHEN UND IHRE WIDERSACHER.

In der ahurischen Welt stehen obenan eine Anzahl Gott ähnlicher und ihm nahestehender Geister und fast jedem derselben entspricht auf der ahrimanischen Seite ein Gegner, genau so wie Ahriman selbst dem Klugen Geist gegenübersteht. Ehe wir dieselben einzeln und paarweise als Gegner einander gegenübergestellt betrachten, ist mancherlei über die „Klugen Unsterblichen" als Gruppe zu bemerken.

1. DIE KLUGEN UNSTERBLICHEN.

Allgemeines.

Diese sind: 1. Vohu Manah „Gutes Denken" (ntr.; Nominativ *vohu mano;* auch *vahišta- manah-* „das Beste Denken" oder „Sehr gutes Denken");

2. Asha oder Urta „Wahrsein" (ntr.; Nominativ *ašəm* bzw. *urtom;* dabei ist *aša-* die traditionelle Lesung der awestischen Schriftgestalt; die wahre Lautgestalt muß *urta-* oder so ähnlich gewesen sein);

3. Chshathra „Herrschaft (Reich)" (ntr.; Nominativ *xšaϑrəm*);

4. Aramati „Fügsamkeit, Ergebenheit" (fem.; Nominativ *aramatiš*, geschrieben *ārmaitiš*);

5. und 6. Harvatat und Amurtatat „Heilsein" und „Nichtsterben" (kürzere Formen Harvat und Amurtat; fem.; awestische Schreibung: *haurv(at)āt-* und *amərə(ta)tāt-* [*ərə* wohl als *ur* zu sprechen]; Nominativ *haurvatās* und *amərətatās*).

Dieser festgeordneten Gruppe stehen in später zu erörterndem Verhältnis nahe: Srausha „Gehorsam" (masc.; Nom. *sraošō*) und Ashi oder Urti „Vergeltung" (fem.; Nominativ *ašiš*; das Verhältnis der Formen *aši-* und *urti-* wie bei *aša-* und *urta-*).

Daß sie *erschaffene Wesen*, *Schöpfungen* des Weisen Herrn (bzw. des Klugen Geistes) sind, wird in den Gathas und im jüngeren Awesta sowie auch späterhin ausgesprochen. — In den oben (S. 12) angeführten Fragen Zarathustras nach der Schöpfertätigkeit des Weisen Herrn wird das Gute Denken als von

ihm geschaffen betrachtet (Y. 44, 4). In derselben Frageform wird das Y. 44, 7 von Fügsamkeit und Herrschaft gesagt. Y. 31, 7, 8 nennen den Weisen Herrn als Schöpfer der Wahrheit. In anthropomorphischer Weise (vgl. S. 12) ist das ausgedrückt, indem Ahura Mazda Vater des Guten Denkens (Y. 31, 8; Y. 45, 4) und der Wahrheit (Y. 44, 3; Y. 47, 2) genannt wird. Die Fügsamkeit heißt seine Tochter (Y. 45, 4) und an dieser Stelle scheint auch gesagt zu sein, daß Zarathustra durch die Wahrheit den Weisen als den erkannt hat, der sie (die Wahrheit) erschaffen (anders Bartholomae).

Im jüngeren Awesta scheinen sie Y. 16, 3, wo alle sechs aufgezählt sind, die erstgeschaffenen in der wahrhaftigen Schöpfung genannt zu werden und Y. 19, 12, Vr. 19, 1 sind sämtliche ahurische Geschöpfe bezeichnet als diejenigen, an deren Spitze das Gute Denken steht (Ztschr. f. Indol. u. Iran. I, 26), ähnlich Vr. 19, 2 und Yt. 1, 32 als diejenigen, an deren Spitze die Wahrheit steht (über Schwanken in Voranstellung des Guten Denkens oder der Wahrheit siehe später). Ferner ist nach Y. 37, 1 die Wahrheit von Ahura Mazda erschaffen, Gehorsam nach Y. 57, 2, und die Vergeltung ist nach Yt. 17, 16, 60, 61 seine Tochter; er ist Vater und Gebieter von ihnen allen nach Yt. 19, 16.

Diese Zeugnisse zeigen deutlich genug den Charakter dieser Wesen als Schöpfungen. Von späteren Belegen dafür beschränke ich mich auf Erwähnung von Bundehesh, Kap. 1, 23.

Als geschaffene Wesen sind sie ihrer Stellung nach von Gott und seinem unerschaffenen Geist abgerückt und grundsätzlich von ihm verschieden. Zwar ist dem Weisen Herrn kein unterscheidendes Wort vorbehalten, das ihn als Gott bezeichnet im Gegensatz zu diesen gottähnlichen Wesen; aber wir unsererseits mußten ihn gemäß unserer Sprache und Begriffswelt „Gott" nennen. In diesem Bereich ist aber auch „erschaffener Geist" ein Gegensatz zu Gott. Ebensowenig aber können wir sie „Götter" nennen, mit dem Mehrheitsausdruck, der nur im Polytheismus am Platz ist; Götter in diesem Sinn gibt es im jüngeren Zoroastrismus, wo manche Götter des vorzarathustrischen Polytheismus wieder Aufnahme gefunden haben. Auch insofern ein solcher, wie Mithra, durch Moralisierung und Vergeistigung dem Zoroastrismus einigermaßen angepaßt ist, zeigt er in seiner plastischen Gestalt, seiner vitalen Natur und schier unabhängigen Selbständigkeit ein völlig verschiedenes Wesen gegenüber den blasseren und blutloseren Gestalten der Klugen Unsterblichen, die ihre Erhabenheit nur vom Weisen Herrn haben und als seine Diener und Beauftragten ein Ausfluß seines Wesens zu sein scheinen.

Die den Klugen Unsterblichen nahestehenden Geister Srausha „Gehorsam" und Urti „Vergeltung" passen sich in jüngerer Zeit dem Wesen von heidnischen Göttern wie Mithra einigermaßen an: gerade indem sie damit zu „Göttern" werden, lassen sie uns recht empfinden, wie wenig diese Bezeichnung den Klugen Unsterblichen zukommt. Man hat diesen Schwierigkeiten Rechnung zu tragen gesucht durch die Bezeichnung als Engel oder Erzengel.

Auch diese Ausdrücke lehne ich ab; sie können irreführen (vgl. DLZ. 1926, 1745).

In sonstiger Beziehung aber stehen diese Wesen dem Weisen Herrn sehr nahe. Das liegt schon darin, daß er als ihr Vater bezeichnet wird. Am entschiedensten aber kommt es darin zum Ausdruck, daß sie in den Gathas „die Weisen Herren" heißen, also nicht einmal die Bezeichnung, die späterhin der Name Gottes wurde, vollkommen auf ihn eingeschränkt ist. Es findet sich dies an zwei Stellen (Y. 30, 9 und Y. 31, 4), die B. Geiger in seiner Schrift über die Amesha Spentas (S. 99) treffend interpretiert hat. Moulton (der in *Early Religious Poetry of Persia*, Cambridge 1911, S. 58 f. und *Treasure of the Magi*, Oxford 1917, S. 23 darüber handelt), will diesen pluralischen Ausdruck allerdings auf Gutes Denken und Wahrheit neben Ahura Mazda eingeschränkt wissen. Das geht jedoch nicht. An der ersteren Stelle heißt es: „ihr Weisen Herrn und du, o Wahrheit" (oder, wie man es auch auffassen kann: „o Weiser und (ihr andern) Herrn und du, o Wahrheit") und Y. 31, 4: „die Wahrheit und die (andern) Weisen Herrn." Wenn nicht die ganze Gruppe gemeint wäre, sondern außer Ahura Mazda selber nur Gutes Denken und Wahrheit, dann hätte es keinen Sinn, einen der so angeredeten noch einmal namentlich hervorzuheben. Zu dieser unscharfen Interpretation mag Veranlassung gegeben haben, daß Gutes Denken und Wahrheit als die wichtigsten und bedeutendsten dieser Genien besonders oft hervorgehoben und mit Ahura Mazda zusammen genannt werden [1]. Sodann bezieht sich die Anrede „ihr" auf Ahura Mazda und die andern „Weisen Herrn" gemeinsam, wobei dann einer oder mehrere von diesen oft noch namentlich hervorgehoben werden, so daß es z. B. heißt: „ihr, o Weiser und die Wahrheit" (Y. 49, 6) oder: „euch will ich preisen, o Weiser, samt der Wahrheit, dem Besten Denken und der Herrschaft" (Y. 50, 4); „ihr alle, die Wahrheit mit dem Guten Denken, die Fügsamkeit, der Weise" (Y. 51, 20), usw. Ferner ist in mancherlei Weise davon die Rede, daß diese Wesen sich an derselben Stätte befinden wie Gott selbst; nicht nur daß Ahura Mazda in Begleitung der Fügsamkeit auftritt (Y. 43, 10), sondern die Fügsamkeit ist in seinem Reich (Y. 43, 16, wobei Reich = Herrschaft gleichfalls eine dieser Wesenheiten ist); oder: „Gutes Denken . . . Wahrheit . . . Fügsamkeit . . . mit all diesen will ich in deinem Reich („Herrschaft"!) sein, o Herr" Y. 49, 5. Sodann: „der Weise wohnt auf demselben Sitz mit der Wahrheit und dem Guten Denken" (Y. 44, 9) und: „dort, . . . wo Fügsamkeit von Wahrheit gefolgt ist, wo die begehrte Herrschaft des Guten Denkens ist, wo der Weise Herr wohnt" (Y. 46, 16); vgl.: „wo wird man die Wahrheit (erlangen?), wo ist die Kluge Fügsamkeit, wo das Beste

[1] Weiser Herr und Wahrheit zusammen angeredet: Y. 46, 18; 50, 5; 51, 3; zusammen erwähnt: Y. 32, 6 und wohl öfter; Weiser Herr und Gutes Denken z. B. Y. 28, 2. Weiser Herr, Gutes Denken und Wahrheit zusammen angeredet: Y. 34, 5, 6, 15; 50, 1, 7, 10; zusammen erwähnt (z. T. mit Anrede): Y. 50, 7, 8, 11; 53, 3; usw.; vgl. die oben im Text genannten Stellen.

Denken, wo sind deine Reiche (Herrschaften), o Weiser?“ (Y. 51, 4). Weiterhin heißt der Weise Herr „vereint mit dem Guten Denken und gut befreundet mit der leuchtenden Wahrheit“ (Y. 32, 2) und „gleichen Willens mit der Wahrheit“ (Y. 28, 8; 29, 7).

Die „Weisen Herrn“ sind die ausführenden Organe von Mazdas Willen. Ihre Mitwirkung bei der Schöpfung tritt in den Gathas wenig hervor, z. B.: „Es kam mit der Herrschaft, dem Guten Denken und der Wahrheit die beständige Fügsamkeit und gab den Leibern Lebenshauch“ (Y. 30, 7). Sehr häufig jedoch verleiht der Weise Herr durch diese Gehilfen den Menschen seine Gnaden und es genügt, dafür nur einige Belege namhaft zu machen: Y. 28, 6: „komm mit dem Guten Denken, gib du, o Weiser, durch die Wahrheit als langdauernde Gabe gemäß deinen erhabenen Worten dem Zarathustra mächtige Erhebung, und uns allen, o Herr . . . 7: Gib durch die Wahrheit jene Vergeltung, die Gaben des Guten Denkens; gib durch Fügsamkeit dem Vishtaspa und mir Stärkung“. Oder Y. 49, 12: „Was hast du an Hilfe für mich, den anrufenden Zarathustra, durch die Wahrheit, was durch das Gute Denken . . .?“

Zahlreich sind ferner die Belege, wonach die Weisen Herrn beim letzten Gericht, der Lohnverteilung, die ja selbst als „Vergeltung“ eine dieser Genien ist, und bei der Verklärung der Welt mitwirken. Daß diese Funktion so stark hervortritt, mag seinen Grund auch darin haben, daß die letzten Dinge den Zarathustra in seinen Reden besonders viel beschäftigen. Davon wird in einem späteren Abschnitt gehandelt werden.

Es wird sich noch zeigen, daß die Klugen Unsterblichen zwar bestimmte Herrschaftsbereiche haben und in die Gliederung des Weltganzen in fester Ordnung eingefügt sind, aber jetzt ist hervorzuheben, daß sie gestaltmäßiger Abgrenzung und individueller Bestimmtheit ermangeln. Manchmal wird in den Gathas eine Wirksamkeit, die hier einem von ihnen zugeschrieben ist, an einer andern Stelle einem andern beigelegt. Wir finden bei Zarathustra kein starres System und keine dogmatische Festlegung, sondern die Fülle der Gesichte drängt sich in wechselndem Leben ihm auf und wird nach augenblicklicher Eingebung ausgesprochen. Es war nötig, daß ich oben versucht habe, gedankliche Ordnung walten zu lassen und einen dauernden Wesenszug dieser Genien festzustellen, indem ich diese erschaffenen geistigen Wesen bestimmt unterschied vom unerschaffenen Geist. Diese Verschiedenheit hat zweifellos Geltung, aber sie ist nicht überall klar zum Ausdruck gebracht. Mag es nun an schwankendem Wortgebrauch liegen oder an unvollkommener Ausprägung der Gestalten selbst: — in den Gathas sind Kluger Geist und Gutes Denken für uns manchmal nicht deutlich zu sondern. Gerade bei dem Begründer der Lehre wäre es begreiflich, wenn die späterhin zu theologisch festgelegten Termini, ja zu Namen gewordenen Ausdrücke „klug“ oder „gut“, „Geist“ und „Denken“ als durchaus lebendige Wörter und freie Bezeichnungen von Vorstellungen eine ungezwungene Verwendung erfahren,

die es gestattet, auch dem „Guten Denken“ das Beiwort „klug“ zu geben. Für uns aber erschwert solches manchmal das scharfe Erfassen der einzelnen Wesenheit.

Diese Feststellung ist eine Ergänzung zu dem vorher über die mangelnde Bestimmtheit der Gestalt des Klugen Geistes Bemerkten. In der Berührung mit Gottes Geist kommt ferner zur Geltung, daß die „Weisen Herrn“ Gott selbst ganz nahestehen und daß das Gute Denken unter ihnen meist obenan steht. So heißt es Y. 31, 11: „Seit du, o Weiser, durch *dein Denken* am Anfang die Erdenwelt schufest . . .“ Offenbar ist da mit „dein Denken“ gemeint, was sonst „dein Geist“ genannt wird. Dagegen ist Y. 45, 5; 48, 8 von den „Taten (die) aus Gutem Geist (hervorgehen)“ die Rede, genau so wie vielmals von den aus Gutem Denken hervorgehenden Taten oder Handlungen; kein Zweifel, daß da Gutes Denken gemeint ist. Nicht entscheiden will ich dagegen die Festlegung der einzelnen Begriffe in Y. 34, 2: „alle deine durch das Denken (!) (bewirkten) Schöpfungen (?; Satzungen?) des Guten (!) Geistes und die Taten des klugen (!) Mannes . . .“ An der sehr schwierigen Stelle Y. 33, 6 ist *vahišta- manyu-* „Sehr Guter Geist“ anscheinend wieder soviel wie sonst „Sehr Gutes Denken“. (Vgl. hiezu B. Geiger, Amesha Spentas, S. 87, Fußnote: Moulton, Early Zoroastrianism 111.)

Im Lauf der Entwicklungen mögen die Vorstellungen selbst vielfach konventioneller geworden, verflacht und veräußerlicht sein, zugleich aber hat sich in den Bezeichnungen dafür ein fester Brauch und ständiges Herkommen gebildet, wodurch eine Terminologie entstand. Daher sind im jüngeren Awesta nur ausnahmsweise die Ausdrücke „Gutes Denken“ und „Kluger Geist“ vertauscht. So Vr. 11, 12, wo von den Amurta Spontas gesagt ist, daß sie auf der Seite des Guten Denkens stehen (wörtlich etwa: an seiner (Stätte) verweilen oder wohnen); auch dabei ist die Zweiteilung der Welt und die Parteiung in ihr gemeint, die bestimmt ist durch die Stellungnahme der beiden anfänglichen Geister. Also ist hier Gutes Denken Stellvertreter des Klugen Geistes.

Ähnlich ist es mit dem Verhältnis von Schlechtem Denken und Bösem Geist, von dem es in den Gathas heißt Y. 32, 5: „der Schlechte (!) Geist hat euch Teufeln durch Schlechtes Denken und schlechtes Wort euer Handeln gelehrt.“ Ferner ist Y. 30, 6 gesagt, daß die Teufel zwischen den beiden vorher genannten Geistern gewählt haben und sich das Schlechteste Denken erwählten. Da ist ganz besonders deutlich Schlechtes Denken soviel wie Böser Geist.

Weitere Anzeichen des Ineinanderfließens der beiden Geister mit den beiden Arten des Denkens werden bei Besprechung von Gutem und Schlechtem Denken noch erwähnt werden.

Die größere terminologische Bestimmtheit in der Ausdrucksweise des jüngeren Awesta kommt hauptsächlich in Schaffung einer zusammenfassenden Bezeichnung für diese sechs obersten Geister zur Geltung. In den Gathas des Zarathustra kommt eine solche nicht vor, sondern nur gelegentlich und

vereinzelt wird die Bezeichnung Gottes in der Mehrzahl auf sie angewandt. Im jüngeren Awesta heißen sie die Amurta Spontas, „die Klugen Unsterblichen“ (aw. geschrieben *aməša- spənta-*; wegen der anzunehmenden wirklichen Sprachform Amurta, vgl. das Verhältnis von Asha und Urta; in Anlehnung an die awestische Schreibung sagt man bei uns oft *Amesha Spenta* mit nicht ganz gerechtfertigtem *e*). Da finden wir häufig die Wendung: Ahura Mazda und die Amurta Spontas, wodurch sie wiederum dem Weisen Herrn sehr nahe gerückt sind. Noch mehr ist das der Fall in der Ausdrucksweise „Ahura Mazda und die andern Amurta Spontas“ (Yt. 10, 139), und völlig einbezogen in diese Gruppe ist Ahura Mazda, wenn sieben Amurta Spontas gezählt werden (Yt. 13, 83). Aus der Vorzugsstellung, die Ahura Mazda nach Zahl und Eindringlichkeit der Anrufungen und Lobpreisungen stets behält, gewinne ich den Eindruck, daß er dadurch für das religiöse Gefühl nichts eingebüßt hat an Vorrang und sogar Einzigartigkeit seiner Stellung, aber für eine systematische oder dogmatische Betrachtung ist er als Mitglied der Gruppe von sieben Klugen Unsterblichen doch mehr der primus inter pares denn der über allen stehende Herr. Diese Verschiebung beruht natürlich auf der Übergehung des Klugen Geistes als Sonderpersönlichkeit, durch die Ahura Mazda für eine solche vielleicht etwas schematische, aber unvermeidliche Gliederung gewissermaßen um eine Stufe heruntergerückt ist.

Man hat im Zusammenhang damit Vermutungen über nachträgliche, späte und willkürliche Festsetzung der Siebenzahl aufgestellt. Darüber gibt B. Geiger, a. a. O. S. 87 Bericht. Klare Zeugnisse darüber haben wir aber nicht und wissen auch nicht, wie bei dem Versuch, die ursprüngliche Zahl dieser Geister festzustellen, Sponta Manyu zu zählen wäre. Ferner ist es möglich, daß ursprünglich Srausha, der Gehorsam, dieser Reihe angehörte (vgl. Y. 57, 12 und meine Einleitung zu Yt. 11, S. 85 f.), allenfalls vielleicht auch Ashi (Urti), die Vergeltung.

Trotz dieser Verschiebung bietet das jüngere Awesta noch manche Angaben, die als wertvolle Ergänzung dessen gelten können, was wir aus den Gathas erfahren; und wenn die Tönung solcher Aussagen auch anders ist als in den Worten Zarathustras, so dürfen wir manches davon als den Kern und das Wesen recht wohl treffend gelten lassen. Da ist sehr wertvoll die Stelle Yt. 13, 81, wo von Ahura Mazda gesagt ist: „die Gestalten, die er annimmt, (sind) die schönen und großen (Gestalten) der Klugen Unsterblichen“. In vortrefflicher Weise kommt damit deren Verhältnis zu Gott zum Ausdruck, insofern sie damit aufs unmittelbarste an seinem Wesen teilhaben, sie ihm aber ebenso entschieden untergeordnet sind, ja geradezu ihre Selbständigkeit aufgehoben ist. Wir könnten das etwa auch so umschreiben: sie sind Seiten seines Wesens, Formen seines Seins und Arten seines Wirkens Aber sie sind doch Persönlichkeiten, denn sie sind lebendiger, wirksamer Geist. In dieser Denkform wird eben Geistiges nicht als Abstraktum gedacht, sondern als lebendige Persönlichkeit.

Wenn also Zarathustra (Y. 32, 6) sagt: „du weißt durch das Beste Denken", so dürfen und müssen wir diese Wirksamkeit dieses persönlichen, ihm Beistand leistenden Genius doch auch in unserer Weise so verstehen, daß Ahura Mazda weiß, weil er richtig denkt, bzw. weil gute Denkart sein eigen ist. Und wenn Y. 31, 13 gesagt ist, daß er vermittels der Wahrheit sieht und Y. 46, 17, daß er eine Entscheidung trifft durch seinen kundigen Berater Wahrheit, so ist eben Wahrheit und Wahrsein auch in unserem Sinn die Art und Folge seines Schauens und seiner Selbstberatung.

2. DIE EINZELNEN KLUGEN UNSTERBLICHEN UND IHRE WIDERSACHER.

Ebenso wie in den heiligen Texten selbst muß hier nicht nur zuerst, sondern hauptsächlich von den guten Mächten die Rede sein. Gemäß dem schon früher über die Lückenhaftigkeit in der Schilderung des Bösen Bemerkten erfahren wir über die schlimmen Widersacher der Klugen Unsterblichen so wenig, daß es nicht ganz leicht ist, auch nur ihre Bezeichnungen einigermaßen vollständig zusammenzubringen. Aber sie sind ihnen an Macht und Bedeutsamkeit gleichgestellt, in jeder anderen Hinsicht genau entgegengesetzt und so dient auch das Wenige, was wir über sie erfahren, gelegentlich dazu, das Wesen einzelner unter den Klugen Unsterblichen genauer zu bestimmen.

a) Gutes und Schlechtes Denken.

Denken bedeutet in der Bezeichnung dieser beiden göttlichen und widergöttlichen Grundmächte des Daseins auch die Denkweise, insbesondere die Denkart oder Gesinnung, aus der die Handlungsweise der Menschen folgt (vgl. die Einleitung zu Yt. 17 in meiner Yäsht-Übersetzung). Daher ist vielfach die Rede von den Taten oder Handlungen, die aus Gutem Denken hervorgehen. Aber dem Guten Denken gehören auch an die einzelnen löblichen Gedanken, billigenswerten Meinungen und veredelnden Vorstellungen, die der Mensch in sich trägt oder aufnimmt. Die formelhafte Aufzählung der frommen Pflichten kann daher lauten: „Gute Gedanken, gute Worte und gute Werke" und ebensowohl: „Gutes Denken, Reden und Handeln."

Nochmals stoßen wir bei der Betrachtung des Guten Denkens auf den schon behandelten Umstand, daß es in besonders enger Berührung steht mit dem Klugen Geist. Daher denn auch, während im allgemeinen die guten Werke angesehen werden als hervorgehend aus dem Guten Denken, es anscheinend mit einer gewissen Umstellung heißen kann, daß „die Werke des Klugen Geistes den Verstand des Guten Denkens befriedigen" Y. 28, 1. Die nahe Beziehung beider ist auch darin enthalten, daß nach Y. 47, 3 der Kluge Geist sich bei der Schöpfung mit dem Guten Denken beraten hatte.

Die Reihenfolge, in denen ich diese geistigen Wesen hier vorführe, ist

Zeugnissen hauptsächlich der späteren zoroastrischen Literatur entnommen und wird bezüglich der Ursprünglichkeit ihrer Geltung noch zu prüfen sein. Hier aber ist hervorzuheben, daß die nahe Beziehung des Guten Denkens zum Klugen Geist trotz einer daneben geltenden anderen Anordnung die Berechtigung ergibt, das Denken als erstes auf den Geist folgen zu lassen.

Des weiteren brauchen die Stellen nicht in Vollständigkeit vorgelegt zu werden, nach denen das Gute Denken z. B. dazu hilft, daß man das Gute wisse und im Gedächtnis behalte (Y. 31, 5), daß die Erkenntnis *(čisti-)* aus Gutem Denken kommt (Y. 48, 11) und der Rechthandelnde durch Gutes Denken die Dinge weiß, so daß sie ihm deutlich sind (Y. 31, 22), und daß „klug ist derjenige, welcher durch den Verstand des Guten Denkens die geheimen Sprüche so wie du, o Weiser, kennt“ (Y. 48, 3).

Bemerkenswert ist die besondere Beziehung, ja beinahe Gleichsetzung von Gutem Denken mit dem künftigen paradiesischen Dasein. Bis zu einem gewissen Grad besteht eine solche auch zwischen anderen der Klugen Unsterblichen und jener seligen Welt, die denn z. B. „die Weide (oder: Ansiedelung?) der Wahrheit und des Guten Denkens“ heißt (Y. 33, 3). Vielfach bezeichnet ja die Herrschaft oder das Reich des Weisen Herrn gerade diesen Bereich und Sitz des göttlichen Geistes in dieser Zeit und im künftigen Dasein. Aber nicht nur, daß mehrfach von dem Klugen Unsterblichen „Herrschaft (Reich)“ gesagt wird, daß er durch das Gute Denken hergestellt wird (Y. 30, 8) und dadurch wächst (Y. 31, 6), sondern der Ort dieses besseren Daseins heißt auch „die gute Wohnung des Guten Denkens“ (Y. 30, 10) und „Haus des Guten Denkens“ (Y. 32, 15). Und wenn Ahura Mazda Anteil am Guten Denken gewährt (Y. 28, 8), so ist da das Gute Denken offenbar selbst nichts anderes als die Seligkeit, die allerdings schon in diesem Leben mit dem Guten Denken verknüpft sein mag, hier aber durch die Verheißung „auf alle Dauer“ jedenfalls auch die jenseitige ist. Auf diese Weise fließt der Begriff des Guten oder Besten Denkens mit dem sonst als „das Beste“ schlechthin oder „das beste Dasein“ bezeichneten Paradies geradezu zusammen, wenn Y. 30, 4 das Beste Denken in Gegensatz gestellt ist zum „Schlechtesten Dasein“, welches soviel ist wie die Verdammnis: „Auf daß am Ende das Schlechteste Dasein bestehe für die Lügner, aber für die Wahrhaftigen das Beste Denken“. (Ebenso „was Schlimmer als Schlecht“ = schlechtes Dasein Y. 51, 6).

Damit sind wir schon zur Betrachtung des Gegensatzes von Gutem und Schlechtem Denken übergegangen. Gleichwie sündiges Verhalten im Leben durch die Formel „Schlechte Gedanken, Worte und Werke“ bezeichnet wird, die der andern Formel „Gute Gedanken, Worte und Werke“ entgegensteht, so kann in diesem Sinn auch „Schlechtes Denken, Reden und Handeln“ gesagt werden (Y. 33, 24; vgl. Y. 49, 11). Und daß diese geistigen Wesenheiten in der bereits besprochenen Weise Auswirkungen, Erscheinungsformen oder Wesensbestandteile der beiden hauptsächlichen Geister sind, ist gesagt

Y. 30, 3: „Jene beiden uranfänglichen Geister sind in ihrem beiderseitigen *Denken*, Reden und Handeln das Gute und das Schlechte.“ Durch dieses sein Schlechtes Denken hat der Schlechte (= Böse, siehe oben) Geist den Teufeln ihr Tun gelehrt (Y. 32, 5). Wie die rechten Handlungen aus dem Guten Denken hervorgehen, so wirken andererseits schlimme Taten auf das Denken zurück, denn von den Teufeln wird gesagt, daß sie den Menschen das Schlechteste befohlen haben, und die Menschen durch dessen Ausführung vom Guten Denken abfallen, Y. 32, 4. So stehen denn die Lügner auf der Seite des Schlechten Denkens (Y. 47, 5) und gelangen zuletzt in das Haus des Schlechten Denkens (32, 13).

Im jüngeren Awesta sind Anrufungen und Erwähnungen des Guten Denkens zwar zahlreich genug, selten aber Stellen, aus denen irgend Wesentliches oder nur Bemerkenswertes zu ersehen wäre. So der Gegensatz Yt. 19, 96: „Besiegt wird das Schlechte Denken, das Gute Denken besiegt es.“ Die ausgesprochen geistige und stark zum Abstrakten neigende Art dieser Wesenheiten hatte zur Folge, daß eine mehr populäre und alltägliche Frömmigkeit mit ihrer bloßen Anrufung (oder verabscheuenden Erwähnung) sich begnügte und das wenige, was darüber hinausgehend von ihnen gesagt wird, gelegentlich in der plastischeren und sinnlicheren Vorstellungsart auch durch beträchtliche Vergröberung gekennzeichnet ist.

Die gegliederte Ordnung, die streng genommen zu gelten hat, wo diese geistigen Mächte in ihrem Zusammenwirken und gegenseitigem Kampfe auftreten, ist etwas vernachlässigt Yt. 13, 77, 78, wo es heißt: „Als der Böse Geist die Schöpfung der Guten Wahrheit angriff, trat dazwischen das Gute Denken und das Feuer; 78: diese überwanden die Feindschaft des lügenhaften Bösen Geistes . . .“ In der Geschichte von der „Versuchung“ des Zarathustra V. 19 sendet der Böse Geist, also Ahriman selber, verschiedene Teufel gegen ihn aus. Unter diesen ist an erster Stelle genannt Druj; dieses Wort bedeutet „Lüge“ und bezeichnet in der älteren Dämonologie eines der obersten Teufelswesen. In jüngerer Zeit aber heißen so allerlei Unholde und Ungeheuer, hauptsächlich weiblichen Geschlechts, also irgendwelche teufelische Hexen. In diesem nicht sehr alten Text kann man geneigt sein, unter Druj „Lüge“ nicht jene hochgestellte Macht auf der Seite des Bösen Geistes, sondern eines der später so genannten geringeren dämonischen Wesen zu verstehen, gerade auch deshalb, weil neben ihr andere, in der Hierarchie der Teufel nicht sehr hoch stehende Wesen genannt werden.

Nun heißt es aber im weiteren Verlauf des Textes (V. 19, 4), daß Zarathustra durch das *Schlechte Denken* nicht erschüttert wurde. Gemäß dem, was im folgenden über das Verhältnis von Gutem Denken und Wahrheit einerseits, Schlechtem Denken und Lüge anderseits festzustellen ist, wäre nun freilich enges Zusammenwirken von Schlechtem Denken und Lüge, diese im ursprünglichen Sinn eines Kardinalteufels verstanden, ganz in der Ordnung.

Dann wäre die Erzählung aber gar wenig folgerichtig und zusammen-

hängend: nachdem Ahriman die Lüge, eine seiner höchsten Hilfsmächte zusammen mit geringeren Teufeln ausgesandt, würde berichtet, daß die andre höchste Hilfskraft „Schlechtes Denken" nichts erreichte. Dagegen wäre die Geschichte klar und straff, wenn wir annehmen, daß „Schlechtes Denken" hier ebensoviel bedeutet, wie „Böser Geist", und von diesem einen höchsten Wesen (Angra Manyu) berichtet wird, daß es die Unholdin *(druj)* und andre Teufel entsandt habe, daß aber dieser Böse Geist — der nunmehr „Schlechtes Denken" genannt wird — damit nichts erreicht.

Der so gewonnene Eindruck, daß bisweilen „Schlechtes Denken" im Sinne von Böser Geist stehen kann, bestätigt sich dadurch, daß an einigen anderen Stellen, wo eine geordnete Reihenfolge der obersten schlimmen Wesen geboten wird, das „Schlechte Denken" ganz übergangen wird. Es müßte eigentlich unmittelbar nach dem Bösen Geist stehen, entsprechend dem Umstand, daß auf der guten Seite das Gute Denken an der Spitze der Klugen Unsterblichen steht. Das Fehlen von Schlechtem Denken nach dem Bösen Geist deutet auf einen Zusammenfall beider Wesenheiten. An einer späteren Stelle unseres Textes, V. 19, 43, werden die schlimmen Geister der Reihe nach aufgezählt, und diese Stelle ist daher auch für unsre folgenden Darlegungen wichtig. Da steht aber vor denen, welche ordnungsgemäß auf das Schlechte Denken folgen, nur: „der Böse Geist, der *daeva* der *daevas*" (d. i. der Teufel aller Teufel; so wird Ahriman auch am Anfang der Versuchungsgeschichte, V. 19, 1, genannt), und ebenso fehlt das Schlechte Denken auch V. 10, 9 und 10 in der andern Aufzählung der Oberteufel.

Diese Auslassung läßt auf eine Gleichsetzung von Bösem Geist und Schlechtem Denken schließen, wofür wir ja schon früher Anzeichen bemerkt haben; jedoch bedeutet das nicht völligen Ausfall des Schlechten Denkens, das vielmehr als Akoman in der mittelpersischen Literatur noch eine Rolle spielt.

Stark veräußerlicht sind Gutes und Schlechtes Denken Yt. 19, 46, wo der lebendig und eindrucksvoll geschilderte, aber in manchen Zügen schon ans Burleske streifende Kampf und Wettlauf um den Glücksglanz, der zwischen Feuer und Schlange stattfindet, berichtet ist, wobei der Kluge und Böse Geist jeder seine Diener oder Gehilfen zur Gewinnung dieses Symbols der Majestät aussendet: „Der Kluge Geist sandte als Gehilfen aus das Gute Denken und die Beste Wahrheit und das Feuer des Weisen Herrn; der Böse Geist entsandte als Gehilfen das Schlechte Denken und den Mordgrimm mit furchtbarer Keule und die Schlange . . ."

In der mittel- und neupersischen Literatur, wo sich mehrfach (Sad Dar Bundehesh Cap. II, bei Gray, Ind. Ir. Stud. in hon. of Darab Peshotan Sanjana p. 26 und an den bei Jackson Grdr. II S. 658 Anm. 2 genannten Stellen) eine Aufzählung der Klugen Unsterblichen und ihrer Gegner findet, wird das Schlechte Denken mit der alten Bezeichnung Akoman genannt. Als Beispiel genüge die Stelle Bundehesh Kap. 30, 29, wo von dem Endkampf des himmlischen Heeres mit den teuflischen Mächten die Rede ist und es heißt: „Dann wird

Ohrmuzd mit Ahriman, Vohuman mit Akoman . . . kämpfen.“ Daselbst sind dann in der Reihenfolge die andern Amurta Spontas mit ihren Gegnern genannt. Auf diese weiteren Gegenüberstellungen wird noch einzugehen sein; auch auf die Wiedergabe des für die schlimmen Mächte geltenden Ausdrucks *daeva* durch Teufel ist zurückzukommen.

b) Wahrheit und Lüge.

Die Bezeichnung des zweiten der Klugen Unsterblichen ist in awestischer Schreibung *aša-;* es wurde bereits erwähnt, daß das Wort in der wirklichen Sprache eine andere Lautform hatte, wahrscheinlich *urta-*; diese Ansicht, schrift- und sprachgeschichtliche Dinge betreffend, ist hier nicht näher zu erörtern, mag aber dienen zur Veranschaulichung der feststehenden Tatsache, daß das Wort *aša- (urta-)* die genaue etymologische Entsprechung des altindischen Wortes *ṛta-* ist. Dieses wird zumeist übersetzt mit „Ordnung, Recht“ und ist zugleich Adjektiv: „recht“. Wir werden später einige Bemerkungen über die entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhänge der beiden, mit den entsprechenden Wörtern bezeichneten Begriffe zu machen haben; hier dagegen soll uns nur der etymologische Zusammenhang einen Hinweis für die Bedeutungsbestimmung des iranischen Worts geben; — wir behalten dabei jedoch den methodischen Grundsatz im Auge, daß das etymologische Verfahren in Fragen der Bedeutungsbestimmung nur einen Ausgangspunkt bieten, nicht über das Ergebnis entscheiden kann.

Bei der großen Wichtigkeit, den die Vorstellung des *ṛta-* in der altindischen Religions- und Geistesgeschichte hat, ist dieses Wort Gegenstand gar mancher eindringlichen Untersuchung geworden. Als übereinstimmendes Ergebnis derselben darf man wohl formulieren, daß *ṛta-* die Weltordnung bedeutet, nach der die Dinge im Weltall sich bewegen und funktionieren und daß diese Weltordnung zugleich einen Rechtszustand bedeutet. Im einzelnen schwanken die Meinungen darüber, wieweit der ethische — oder dem Ethischen sich jedenfalls nähernde — Begriff des Rechts den kosmisch-dynamischen der Ordnung durchdringt, und ob die unzweifelhaft ethische Färbung desselben stärker in die Richtung auf eine Rechtsordnung oder auf ein Sich-richtig-verhalten, auf Wahrheit zielt. Eine Entscheidung zwischen den sich nicht geradezu widersprechenden, sondern mehr in Abstufungen sich unterscheidenden Auffassungen dürfte sehr schwer sein, und es würde dabei darauf ankommen, an den einzelnen Belegstellen von Fall zu Fall die Bedeutungsnüance möglichst feinfühlig zu erfassen. Ich meine, die Rechts- und Wahrheitsvorstellung ist in der zugrunde liegenden Ordnungsfunktion sehr stark entwickelt und zwar so, daß der Begriff der Wahrheit nicht nur gelegentlich, sondern voll ausgebildet neben dem von Recht steht. Als weiteren etymologischen Anhaltspunkt darf ich hier noch einen schönen Fund meines Freundes Jacobsohn anführen, der in dem homerischen *ἀνάρσιος* die griechische Entsprechung

des arischen Wortes erkannt hat. Da werden in der Ilias (*Ω* 365) und in der Odyssee (*ζ* 85) *δυσμενέες καὶ ἀνάρσιοι* genannt, „Leute, die schlecht gesinnt sind und kein Recht kennen"; und außerdem sind *ἀνάρσιοι ἄνδρες* in der Odyssee (*κ* 459, *λ* 401, 468, *ω* 111) Leute, die am Strande Schiffbrüchige ausrauben und denen das Gastrecht fremd ist. Dem entspricht nun ferner noch das von Hesych bezeugte *ἄρσιον· δίκαιον* (d. h. der alexandrinische Lexikograph macht zu dem von ihm überlieferten Wort die Bedeutungsangabe „gerecht"). Wir erkennen also in *ἄρσιος* „gerecht" ein Adjektiv, das abgeleitet ist von einem Grundwort, das dem indo-iranischen *ṛta-*, *urta-* genau entsprach und die Bedeutung „Recht, Gesetz, Satzung" gehabt hat. Es ist also auch der indogermanischen Grundsprache ein Wort *ṛto-* in dieser Bedeutung zuzusprechen. Damit ist auch die Sphäre, innerhalb welcher die Bedeutung des iranischen Wortes zu suchen ist, bestimmt.

Aber die Bedeutungen von verwandten Wörtern anderer Sprachen sind natürlich keine Bestimmung des genauen Sinnes eines Wortes innerhalb der Sprache, der es angehört; die zu größerer Selbständigkeit entwickelte Indologie lehnt es mit Recht ab, die Bedeutungsbestimmung des vedischen Wortes von dem awestischen abhängig zu machen und die iranische Philologie muß, sofern ihre Quellen zureichen, methodisch ebenso verfahren. Man würde ja doch auch irren, wenn man um der etymologischen Verwandtschaft beider Wörter willen die Bedeutungen von englisch *true* und deutsch *treu* gleichsetzen wollte. Wohl sind wir manchmal zu solchem etymologischem Verfahren der annähernden Bedeutungsbestimmung genötigt, aber das ist nur ein Notbehelf bei Mangel anderer Anhaltspunkte. — Wir haben also nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, die Bedeutung von *urta-* aus dem Iranischen selbst zu entnehmen. Dabei ist die Fragestellung einzuschränken darauf, ob die Bedeutung mehr nach der Seite von Recht oder von Wahrheit neigt. Feinere Schattierungen müssen dabei vorläufig zurücktreten.

Leider ist aus den Gathas darüber nur wenig direkter Aufschluß zu gewinnen. Nur Y. 31, 13 gibt da vielleicht einen Anhaltspunkt. Da ist gesagt: „Welche sichtbaren und welche verborgenen Dinge, o Weiser, mit Strafe bestraft werden, und was für ein (nur) geringes Vergehen gänzliche Straffreiheit erlangt, das alles siehst du als Beobachter deutlich in deinem Auge durch das *urta-*." Durch das Recht kann wohl Urteil und Strafe erfolgen, hier aber handelt es sich um die einwandfreie Feststellung auch verborgener Taten und der Größe von Vergehen, also zunächst um die richtige wahrheitsgemäße Einsicht in den Tatbestand. Es würde also auch der Begriff der Gerechtigkeit, den man allenfalls für „Recht" einsetzen könnte, dem Zusammenhang nicht völlig Genüge tun. Lassen wir dagegen hier die Vorstellung der Wahrheit gelten, so kann man dies in zweierlei Sinn verstehen: entweder objektiv, daß das, was der Herr sehend erkennt, wahrheitsgemäß ist, oder subjektiv, daß der Herr durch eine Fähigkeit und Kraft der Wahrheitsschau dies erkennt. Trotz der großen Wichtigkeit des Begriffs ist es begreiflich, daß fast

keine Stellen vorhanden sind, die deutlich den Inhalt des Worts aussprechen: es wird ja fast ausnahmslos wie der Name einer göttlichen Wesenheit und als dogmatisch festgelegter Terminus gebraucht. Da die gottartige Genie und die Lehre über diese Wesenheit bekannt war, besagte jedem Anhänger der Religion das Wort, der Name an sich genug. So ist es denn ein wertvoller Zufall, daß an einer Stelle des jüngeren Awesta das Wort auch in völlig profanem Gebrauch sich findet: Yt. 5, 77 rühmt sich der Held Vistaru, daß er so viele Feinde erschlagen habe als er Haare auf dem Kopf trägt. Er beteuert das mit den Worten: „Das ist wahr, das ist richtig gesagt" *tā bā aša tā aršuxδa*. (Grammatikalisch ist das bei der Endungslosigkeit der Worte *aša*, *aršuxδa* nicht völlig klar; man kann denken, daß sie für Nom. sing. ntr. stehen [= *haec verum, haec bene dictum*]; jedoch ist es gemäß dem Ntr. plur. des Pronomens *tā* (haec) auch möglich, daß diese Formen für ntr. plur. statt *ašā* usw. stehen und endlich könnte *aša* auch im Sinn des Instr. sg. „der Wahrheit gemäß" stehen, wobei allerdings das andere Wort, *aršuxδa*, hinsichtlich seiner syntaktischen Konstruktion unaufgeklärt bliebe.) Wie dem auch sei, daß *aša* hier die Wahrheit des zutreffend Gesagten, nicht die Rechtmäßigkeit einer Handlung ausspricht, ist vollkommen klar. Wenn auch vereinzelt, so ist dieses Zeugnis doch sehr wichtig.

Dafür, daß es sich um die Wahrheit handelt, spricht nun ferner indirekt der Umstand, daß griechische Schriftsteller verschiedentlich (Herodot I, 136, 138, Plato, Alkibiades I, 122 A) bezeugen, daß die Wahrheit zu reden ein besonders betonter Punkt in der Volksethik und Moralerziehung der Perser war.

Gewichtiger ist das Zeugnis des Plutarch in seinem noch öfter anzuführenden Bericht über die Lehre Zoroasters, *de Iside et Osiride cap.* 47. Da machen sich wie in allen griechischen Berichten verschiedene Schichten und Strömungen persischer Religion geltend. Wenn man aber um der heterodoxen Bestandteile solcher Darstellungen willen ihnen jegliche Geltung für den Zoroastrismus absprechen will, so halte ich das für ebenso verkehrt wie den umgekehrten Versuch, jedes griechische Zeugnis aus dem Awesta bewahrheiten zu wollen. Gerade Plutarchs Aufzählung der sechs von Oromazes geschaffenen Götter, deren griechische Namen mir teilweise als treffliche Umschreibung ihres Sinngehalts erscheinen, betrachte ich als eine sehr gute Wiedergabe eines echt zoroastrischen Berichts über die Klugen Unsterblichen. Dabei ist auch die Reihenfolge dieser Genien genau eingehalten. Es steht nach *εὔνοια*, der hier nachzutragenden Wiedergabe von Vohu Manah „Gutes Denken", *ἀλήϑεια* „Wahrheit" an der Stelle von Urta. Diese griechischen Zeugnisse, deren Gewicht ich höher anschlage als manche andere Forscher, werden noch durch anderes gestützt. Der arabisch schreibende Perser Al-Beruni (Übersetzung von Sachau, S. 204), der eine sehr gute Kenntnis der Dinge hatte, umschreibt nämlich den Namen der Genie Ardibahisht (mittelpersisch für *urtom vohištom*, „beste Wahrheit") mit den Worten „die Wahrheit ist gut"

und gibt als ihre Funktion die Unterscheidung von Wahrheit und Lüge, von Wahrhaftigen und Falschredenden an.

Von großer Bedeutung für die Begriffsbestimmung von Urta „Wahrheit“ ist nun weiter der Gegensatz dazu. Dieser heißt *druj-*, und es ist zu fragen, welches die genauere Fassung und der speziellere Begriff des Bösen ist, was mit diesem Wort bezeichnet wird.

Diese Wurzel, welche als Verbum und als Nomen verwendet wird, ist etymologisch verwandt mit unserm „Trug“ und „trügen“. Dies entscheidet freilich nicht; aber gewichtiger ist, daß das Wort im vedisch Altindischen die Bedeutung der Falschheit und Hinterlist hat, zugleich die weitere des Böswilligen, Schädlichen, Feindlichen. Es ist nicht stets in ethischem Sinn abwertig gebraucht, und wenn es uns bei einem solchen Wort gelingt, die Geltung zu erkennen, die es in prämoralischer Denkform gehabt hat, dann darf man wohl glauben, eine „Grundbedeutung“ gewonnen zu haben. So bemerken wir denn, daß diese Wurzel im Veda manchmal „das unheimlich Verborgene, im Finstern sich Versteckende und im Geheimen sein Wesen Treibende“ bezeichnet. Von dieser Grundlage aus ist es einerseits zu der Bedeutung von „Lug“ und „Trug“, anderseits auch zu der allgemeineren des „Feindlichen, Schädlichen“ gelangt.

Ähnlich ist es im Iranischen. Auch da kann das Wort „gegnerisches Wirken, Unrecht und Sünde“ bezeichnen, sein Hauptinhalt aber ist der Gegensatz zu Wahrheit. Auch dies bedarf erneuter Begründung. Hier hat nämlich die wissenschaftliche Entwicklung den umgekehrten Verlauf genommen wie bei *aša-*, *urta-*. Die bestimmtere Bedeutung „Wahrheit“ wurde erst allmählich erarbeitet und an Stelle der allgemeineren „Recht“ aufgestellt, und hat sich bloß noch nicht ganz durchgesetzt. Dagegen hat man *druj* von jeher als „lügen“ verstanden, und ist erst in letzter Zeit davon abgewichen, und hat bloß das allgemeinere „Unrecht, Sünde“ anerkennen wollen, oder den ethischen Gehalt völlig verkannt und ausschließlich „verletzen, schädigen“ darin sehen wollen.

Wie bei manchen zoroastrischen Begriffen ist die Untersuchung erschwert durch die terminologische Verwendung des Worts. Druj ist der in der ethischen Zweigliederung der Welt negative Begriff schlechthin und das davon abgeleitete Adjektiv *drəgvant-*, das ich als „lügenhaft, lügnerisch“ übersetze, bezeichnet die Wesen, hauptsächlich die Menschen, die sich auf Seite des Bösen stellen, die nicht Gott und der Wahrheit anhängen, die Sünder, die Gottlosen, die Ungläubigen. Es ist klar, daß daraus die wahre Wortbedeutung nicht entnommen und damit nicht bestritten werden kann, daß es „Lügner“, noch bewiesen, daß es „Feind“ bedeute.

Am sichersten vermeiden wir diese Schwierigkeit, wenn wir von dem dialektisch nahestehenden Altpersischen ausgehen. Da wird das Wort *drauga-* (*draugā*) „Lüge“ und *draujana-* „Lügner“ mehrfach so gebraucht, daß man darin einen allgemeinen Ausdruck für Übeltat und Verbrechen sehen kann. So sagt Darius in seiner großen Inschrift am Behistunfelsen I, 33 ff.: „Das

Volk wurde aufständisch; darauf gab es viele Verbrechen (!?) *(drauga)* im Lande..." Ebenda wendet sich Darius an künftige Könige und sagt IV, 37 ff.: „Hüte dich sehr vor Verbrechen (Lüge, *draugā);* ein Mensch, der verbrecherisch ist (lügenhaft, *draujana-*), den bestrafe streng, wenn du so denkst: mein Land soll sicher sein", und IV, 68: „Ein Mensch, der ein Verbrecher (Lügner, *draujana*) ist oder ein Übeltäter *(zurakara)*, dem sei nicht Freund, bestrafe ihn streng." Ferner IV, 62 ff.: „Deshalb brachte Ahuramazda mir Hilfe und die andern Götter, die es gibt, weil ich kein Empörer (?) war und kein Verbrecher (Lügner, *draujana*), und kein Übeltäter *(zurakara)*...", und Pers. d. 15: „Ahuramazda möge dies Land beschützen vor (feindlichem) Heer und Mißernte und Übeltat (Lüge, *drauga*); möge nicht Heer noch Mißernte noch Übeltat (Lüge, *drauga*) in dies Land kommen."

Wenn an diesen Stellen die allgemeine Bedeutung zwar recht wohl paßt, so liegt es an einigen von ihnen doch nahe, die speziellere „Lüge" anzunehmen oder zugrunde zu legen. Und daß in der Tat hier die Lüge als Grundübel und Wurzel sonstiger Missetat angesehen wird, geht aus dem sonstigen Gebrauch des Verbums *druj* (und von *drauga*) hervor. Von allen Thronprätendenten, die sich gegen Darius aufgelehnt haben, sagt er mit diesen Worten, daß sie gelogen haben. Man kann das nicht in dem allgemeinen Sinn des Unrechthandelns verstehen, denn jedesmal heißt es: „Er belog das Volk also: ich bin Smerdis, der Sohn des Kyros, der Bruder des Kambyses" (139); „er belog das Volk also: ich bin Nebukadrezar, der Sohn des Nidintu-Bel" (I, 78) usw. In der Tat liegt ja auch in diesen lügnerischen Behauptungen das illegale ihres Vorgehens: wenn es sich mit dieser Begründung ihrer Herrschaftsansprüche richtig verhalten hätte, dann wäre das kriegerische Vorgehen gegen Darius ja berechtigt gewesen. Und mit Bezug darauf sagt er dann noch IV, 34: „Das sind die Länder, die aufständisch wurden; die Lüge machte sie aufständisch, weil diese (die Rebellen) das Volk belogen." Besonders deutlich hat *druj* die Bedeutung „lügen, etwas Falsches aussagen und behaupten", nicht aber „sündigen" an folgenden Stellen: Bh. IV, 44: „Ahuramazda (ist mein Zeuge!), daß dieses wahr *(hašiyam)* ist, nicht gelogen..."; und IV, 46 ff., wo Darius sagt, daß er nicht alle seine Taten aufgeschrieben, damit dem Leser „meine Taten nicht zu viel erscheinen und er sie nicht glaubt, sondern für erlogen hält" (vgl. IV, 42, 43).

Mag man diese Äußerungen von Darius nun für Ausdruck zoroastrischer Denkweise oder für allgemeine persische Volksanschauung halten, jedenfalls geht aus ihnen hervor, daß *druj* wirklich „lügen" heißt. Bei Anwendung dieses Wortes auf Vergehen, die nach dem äußeren Tatbestand und ihrer Auswirkung auch anders bezeichnet werden können, wie die ruhmredige Prahlerei, die Darius für sich ablehnt, oder die gotteslästerliche Selbstüberhebung des Yama, und unberechtigte Geldansprüche, die wir im folgenden als Beispiele der Lüge kennenlernen werden, sah man den Kern des Unrechts eben in der Unwahrheit der Begründung.

Im Awesta ist die Bedeutung „Lüge“ da ganz deutlich, wo unser Wort verbunden ist mit einem Ausdruck, der „Sprechen, die Rede“ bedeutet. So Yt. 3, 9; 12; 16: „verlogenste Lügensprecher“ (*draogōvāxš draojišta;* das eine der beiden Wörter entspricht genau vedisch *droghavāc*, das R̥V. 7, 104, 14 Verleumder brandmarkt); ferner V. 19, 46: „falsch (verkehrt) gesprochene Lüge“, Yt. 19, 33: die „unwahre Lügenrede“. Maßgebend ist ferner die Vendidadstelle (4, 54 f.), wo durch Ordal der Meineid festgestellt und bestraft wird. Der Schwörende trinkt Wasser, das mit Schwefel, Gold und andern Zutaten versetzt ist, und das sich mit keiner Unwahrheit verträgt; es heißt daher „das mit Wissen versehene“. Der Meineid geschieht, indem man sich auf Rashnu, den Gott des Gerichts, beruft; — wie wir aus einer Pehleviquelle erfahren, hat man dabei zu sagen: „Ich spreche die Wahrheit“ (Darmesteter, Z. A. II, 64) — und indem man dabei „die Lüge wissend“ sich gegen den Gott der Treue versündigt.

In demselben Sinn wie an der letztgenannten Stelle wird nun das Wort *druj* noch öfters gebraucht, nämlich als Ausdruck für den Verstoß gegen die Vertragstreue, die vertreten ist in dem Gott Mithra. Dieser aus vorzarathustrischem Glauben übernommene Gott (vgl. meine Einleitung zu Yt. 10) steht in solchem Verhältnis zu allen vertraglichen Bindungen, deren Einhaltung er überwacht und deren Nichtachtung er bestraft, daß das gleiche Wort, *miϑra-*, auch „Vertrag, Treue“ bedeutet und „den Mithra *druj*“ ist: „den Vertrag verletzen, die Treue brechen, gegen Gott Mithra sündigen“. Dies ist das Gebiet einer sehr ursprünglichen Moral, zugleich einer altüberkommenen Redensart, wo in dem *druj*, in dem Verstoß gegen den Vertrag, erst nachträglich zutag tritt, daß das Treuwort mit Verbergen einer andern Absicht und mit heimlicher List gesprochen worden war.

Wie die Lüge als Grundübel auch bei andern Verfehlungen angesehen werden kann, geht hübsch aus der Stelle bei Plutarch hervor, der sagt, es sei den Persern verboten gewesen, Geld zu verleihen oder zu entlehnen, da dies zum Lügen verleite. Es bringe nämlich die Versuchung mit sich, daß der Darlehnempfänger nachträglich leugne, etwas empfangen zu haben oder daß beide Kontrahenten je nach ihrem Interesse die umstrittene Summe als größer oder kleiner bezeichneten. Man kann sich zwar nicht vorstellen, daß eine solche Bestimmung wirklich Geltung gehabt habe, denn das Geschäftsleben kann doch nicht in ganz Iran so urtümlich gewesen sein, daß man ohne Geldverleihen ausgekommen wäre. Der griechische Autor hat vielleicht seinem Bericht eine Spitze gegen unsolide Geldhändler seiner Heimat geben wollen. Aber das Wesentliche, daß man die Lüge als das Grundübel solcher zivilrechtlicher Verfehlungen ansah, dürfte kaum erfunden sein. Auch sonst finden sich gelegentlich Hinweise darauf, daß ein Unrecht, bei dem wir nicht ausschließlich die darin enthaltene Unwahrheit betonen würden, seinem Kern nach als Lüge aufgefaßt und so bezeichnet wurde. So berichtet das Awesta Yt. 19, 33 von dem Strafgericht, das über den König des goldenen Zeitalters,

Yama, hereingebrochen ist, „als er die unwahre Lügenrede in seinen Sinn aufgenommen hatte“. Was aber war die Lüge, durch die er sich versündigte? Darüber erhalten wir zwar keine präzise Auskunft; ein mittelpersischer Text (Dadistan i Dinik 39, 34) sagt uns, daß Yama nach der allerhöchsten Herrschaft getrachtet hätte und von Ahuramazda abgefallen sei, und ähnlich war nach Firdousis „Königsbuch“ Yamas Lüge die hochmütige Überhebung, kraft deren er sich in seiner mächtigen, glänzenden und glücklichen Herrschaft Gott gleichstellte.

Die Lüge ist da also keine Täuschung anderer, sondern in Wort und Gesinnung die innere Unwahrheit gegen Gott und sich selbst.

Und das genaue Gegenteil von Druj „Unwahrheit“ ist Urta (Asha), also „Wahrheit“. Beide Begriffe sind zueinander in Gegensatz gestellt in den Gathas, Y. 49,3: „Und uns zur (Entscheidungs-)Wahl, o Weiser, ist hingestellt die Wahrheit zum Heil, für den Irrlehrer aber zum Verderben die Lüge“ [1]. Der Gottlose heißt Y. 32, 12 „der die Lüge vorzog (= wählte statt) der Wahrheit“; die Frommen „liefern der Wahrheit in die Hände die Lüge“ (Y. 30, 8) und Zarathustra fragt Y. 44, 14: „ob ich wohl der Wahrheit die Lüge in die Hände liefern werde“ und sagt: „Er (der kluge Geist?) wird durch die Wahrheit die Lüge überwinden“ (Y. 48, 2; im jüngeren Awesta wird diese Stelle Yt. 1, 28 wiederholt und breiter ausgeführt). Dagegen heißt es, daß die Gottlosen „nach den Geboten der Lüge die Welt der Wahrheit vernichten wollen“ (Y. 31, 1). Noch an anderen Stellen (Y. 30, 10; Y. 44, 13; Y. 51, 10) werden Wahrheit und Lüge, wenn auch nicht so eng in einer Redensart, einander entgegengestellt. Z. B. Y. 31, 4: „Die Wahrheit ... durch deren Mehrung wir die Lüge überwinden mögen.“ So heißen auch die Lügner („die voll Unwahrheit sind“) „die die Wahrheit vermindern“ (Y. 53, 6) und gar oft werden „Lügner“ und „Wahrhaftige“ gegensätzlich einander gegenübergestellt, z. B. Y. 46, 6: „Denn der ist ein Lügner, der gegen den Lügner sehr gut (gesonnen) ist, und der ein wahrhaftiger, dem der Wahrhaftige Freund ist.“ —

Ebenso werden auch im jüngeren Awesta diese beiden gegensätzlichen Mächte einander gegenübergestellt, z. B. Y. 60, 5: „Besiegen soll in diesem Hause der Gehorsam den Ungehorsam, der Friede den Unfrieden, rechtgesprochenes Wort das falschgesprochene Wort, die Fügsamkeit die Auflehnung, die Freigebigkeit den Geiz, die Wahrheit die Lüge.“ Ähnlich heißt es Yt. 19, 95 in bezug auf die künftige wunderbare Umgestaltung der Welt: „Die Wahrheit wird die böse Lüge besiegen, die finstere, von der das Böse stammt“, 96: „Besiegt wird das Böse Denken, das Gute Denken besiegt es, besiegt wird das falsche (Wort), das rechtgesprochene besiegt es, besiegen

---

[1] Dies kräftigere Wort statt des bloß negativen „Unwahrheit“ gebrauche ich hinfort im definierten Sinne.

werden Heilsein und Nichtsterben beides Hunger und Durst..." (Über mehrere der anderen an diesen beiden Stellen genannten Gegensatzpaare siehe später.) Vgl. noch Yt. 3, 17: „Verschwinden soll die Lüge ... nicht sollst du (nämlich die Lüge) die körperliche Welt der Wahrheit vernichten."

Vor allem Weiteren ist nun die Frage nach der Reihenfolge dieser Genien zu klären. Denn die am Anfang dieses Kapitels gegebene und dort sogleich durch Ziffern festgelegte Reihenfolge, die keineswegs beliebig, sondern für das zoroastrische Weltbild sehr wichtig ist, steht zwar in den jüngeren Schriften durchaus fest und gilt — von leisen Unregelmäßigkeiten abgesehen, auf die z. T. schon hingedeutet wurde, — auch im jüngeren Awesta. Aber bezüglich der beiden ersten und wichtigsten der Klugen Unsterblichen, eben Wahrheit und Lüge, gibt es doch mancherlei, was den Gedanken nahelegt, daß eigentlich und ursprünglich die Wahrheit ihre Stellung vor dem Guten Denken habe.

Was nun die Frage nach der Ursprünglichkeit der einen oder andern Anordnung betrifft, so ist allerdings ungewiß, ob bei Zarathustra selber ein strenger Schematismus und feste Reihenfolge gegolten habe. Wenn aber mit Sicherheit sich zeigen läßt, daß das Weltbild Zarathustras eine Weltordnung war, in der allem sein gedanklich bestimmter Platz zukam, so war doch die numerische Reihenfolge vielleicht nicht starr und in den uns überlieferten Reden ist eine solche Anordnung nicht zum unmittelbaren Ausdruck gebracht; an der einzigen Stelle, wo Zarathustra alle sieben hohen Geister (nämlich einschließlich des Klugen Geistes) zusammen nennt (Y. 47, 1), stimmt die Reihenfolge ihrer Nennung nur teilweise zu der aus späterer Zeit bekannten Anordnung der Liste. Diese andere Abfolge ihrer Nennung braucht gar nicht eine andere Rangfolge zu bedeuten, und ich glaube, sie beruht eben nur darauf, daß Zarathustra sich nicht lehrhaft und schematisch ausgedrückt hat, sondern frei seine augenblicklichen Gedankenverbindungen ausgesprochen hat. Denn auch an den anderen Stellen, wo er nur einen Teil dieser Geister erwähnt, wechselt vollkommen frei ihre Gruppierung, offenbar nur gemäß dem jeweiligen Zusammenhang. Dennoch machen sich bei seiner lebendigen, freien und von innen bestimmten Redeweise gewisse Ordnungsverhältnisse geltend, die bestimmt sind von der Wichtigkeit des Begriffs und der Eindruckskraft, mit dem dieser auf das Gemüt des Sprechenden wirkt.

So werden unter allen Klugen Unsterblichen bei Zarathustra am häufigsten diese beiden ersten, Gutes Denken und Wahrheit, genannt und zwar besonders oft mit dem Weisen Herrn selber zusammen. Da mag es nun nicht gar viel zu besagen haben, daß die Erwähnungen von Wahrsein etwas häufiger sind als die des Guten Denkens, und daß, wenn diese beiden zusammen genannt sind, wiederum etwas häufiger die Wahrheit vor dem Guten Denken steht als umgekehrt; Beispiele dafür oben (S. 32, Fußn.), wo allerdings das Zahlenverhältnis nicht nach Art einer Statistik dargestellt ist.

Mehr als auf solche äußerlichen Merkmale möchte ich Gewicht legen darauf, daß Wahrheit der entscheidende Bekenntnisbegriff ist. Wie der Bekenntnisname im Unterschied zu anderen Religionen, also gewissermaßen nach außen hin, von der Verehrung des Weisen genommen ist, so werden unter Voraussetzung der Geltung dieser Religion, also von einem Standpunkt aus, der alles als innerhalb derselben gelegen betrachtet, die Menschen entweder als Anhänger der Wahrheit, als *urtōvon- (ašavan-)* „Wahrhaftiger" oder als Anhänger der Lüge, *drugvont- (drəgvant-)* „lügenhafter, Lügner" bezeichnet, und zwar von Zarathustra an, wofür schon einzelne Belege gegeben sind. Ferner heißt die gute Hälfte der Welt nicht nur die vom Klugen (Geist) geschaffene *(spəntodāta-)*, sondern auch und zwar häufiger die Welt der Wahrheit *(ašahe gaēϑā)*, bei Zarathustra selbst (Y. 31, 1) und späterhin oftmals. Die ihm angehörigen Geschöpfe *(ašavanō dāmąn)* und diese Seite des Daseins heißen *ašaonō stiš* „das Dasein der Wahrhaftigen" (oder: „die wahrhaftigen Wesen"?).

Von den letztgenannten Gesichtspunkten sind nicht alle gleich bedeutsam, denn wenn auch etwa das Gute Denken entscheidender sein sollte als die Wahrheit, so konnte darnach weniger leicht die gute Seite des Weltganzen benannt werden, denn eine solche Bezeichnung — etwa als „gutes Dasein" — wäre derjenigen der Seligkeit als „Bestes Dasein" *(vahišta- anhu-)* zu nahegestanden [1]. Daß aber gleichwohl in dem Ausdruck „Welt der Wahrheit" dies Wort in voller Bedeutungskraft gebraucht ist, geht hervor aus den schon erwähnten jünger awestischen Stellen, wo die guten Geschöpfe bezeichnet sind als diejenigen, an deren Spitze die Wahrheit steht. Dies läßt sich nicht wohl anders verstehen denn als Erinnerung an eine ursprüngliche Anfangsstellung der Wahrheit. Ferner wird auf der anderen Seite das Böse mehrfach nach seiner Lügenhaftigkeit bezeichnet. In den Gathas heißt Y. 30, 5 der Böse Geist kurzweg „der Lügenhafte", und ähnlich Yt. 13, 12; 13, wo Herrschaft der Lüge, Macht des Lügenhaften unter den beiden Geistern und Sieg des Bösen Geistes in gleichem Sinn zusammen genannt sind. Y. 19, 15 heißt Angra Manyu der Lügenhafte und Y. 11, 14 ist geradezu „Lüge" der Gegensatz des „Sehr Klugen (Geistes)". In der Geschichte von Zarathustras Versuchung ist zwar einmal Druj ein dem Bösen Geist unterstehendes Wesen, aber an einer andern Stelle dieses Textes (V. 19, 12) werden sie einander gleichgesetzt. Und entsprechend der Welt der Wahrheit wird die ihr entgegenstehende Y. 51, 10 als „Schöpfung der Lüge" bezeichnet, womit also, da ja eigentlich der Böse Geist Schöpfer ist, dieser mit Lüge identifiziert und die Lüge als Inbegriff des Bösen hingestellt ist.

---

[1] Erst recht konnte die gute Welt nicht mit dem substantivischen Bestandteil von „Gutes Denken" benannt werden. Da wäre ja die Unterscheidung gegen das Schlechte Denken fortgefallen, und überhaupt heißt „Dasein des Denkens" *(aŋhu- manaŋhō* Y. 43, 2) soviel wie geistiges Dasein im Gegensatz zum körperlichen *(aŋhu- astvant)*. — Auch dies ein Fall, wo *manah-* „Denken" im Sinn von *manyu* „Geist" gebraucht ist.

Die Anfangsstellung von Wahrheit (und Lüge) gegenüber den beiden Arten des Denkens wird nun auch bestätigt durch die Feststellung, daß nach den Gathas das Gute Denken aus der Wahrheit hervorgeht, nicht umgekehrt. Da der von mir mit „Gutes Denken" wiedergegebene Begriff nicht, jedenfalls nicht in erster Linie, das rationale Denken, sondern eine Denkart bedeutet, so ist ohnehin nicht anzunehmen, daß das Verhältnis beider Kräfte das sei, daß die Wahrheit als richtige Erkenntnis das Ergebnis richtigen Nachdenkens ist. Bei der für Aufklärung dieses Verhältnisses zwischen Wahrheit und Gutem Denken erforderlichen Anführung von Textstellen lasse ich zunächst *urta* unübersetzt, denn es handelt sich hier zugleich darum, diesen Begriff noch etwas näher zu bestimmen. Zarathustra sagt Y. 31, 7: „Er hat durch (seinen) Verstand das *urta* geschaffen, durch welches er das Beste Denken hält (= „besitzt" oder „verleiht", oder etwa: „in Geltung erhält?"). — Y. 46, 2: „Versieh mich durch das *urta* mit dem Besitz des Guten Denkens." — Y. 34, 12, 13: „Lehre uns durch das *urta* die gut gangbaren Pfade des Guten Denkens, (13) den Weg des Guten Denkens, von dem du, o Herr, mir gesprochen hast, der durch das *urta* gutgemacht ist . . ." — Etwas weniger deutlich ist *urta* als Voraussetzung des Guten Denkens bezeichnet in Stellen wie Y. 45, 9: „die gute Verwandtschaft des Guten Denkens mit dem *urta*". Y. 28, 7: „Gib durch das *urta* jene Belohnung (nämlich) die Gaben des Guten Denkens"; Y. 43, 2: „Durch deinen kundigen, sehr Klugen Geist, o Weiser, wirst du vermittels des *urta* die Wonnen des Guten Denkens geben." 43, 4: „Durch die Hitze deines von *urta* kräftigen Feuers wird die Macht des Guten Denkens zu mir kommen." Solche für unsere Fragestellung weniger ergiebige Stellen ließen sich noch mehr anführen.

Es ist aus vorstehenden Belegen wohl klar, daß Urta nicht — oder nicht ausschließlich und in erster Linie — die Wahrheit eines durch Nachdenken erkannten Sachverhalts ist. Besonders deutlich steht einer solchen Auffassung entgegen Y. 51, 16: „die Einsicht (Erkenntnis), die der kluge Weise Herr auf den Pfaden des Guten Denkens durch das Urta erdacht hat".

Nach all dem ist Urta vielmehr die Wahrhaftigkeit als Naturanlage, Charaktereigenschaft oder innere Gesinnung, die dazu willens macht, gut zu denken. Wenn es sich so verhält, dann ist klar, daß Gutes Denken aus (subjektiver) Wahrhaftigkeit hervorgeht, und dieses psychologische Verhältnis mag ein Grund sein, daß Urta auch in der Rangordnung die erste Stellung einnehmen konnte.

Zugleich aber glaube ich die Verbindung der subjektiven Wahrhaftigkeit und der objektiven Wahrheit in dem Begriff Urta nunmehr besser auszudrücken, wenn ich dafür das Wort „*Wahrsein*" einführe, das sich auch durch sein neutrales Geschlecht besser für die Wiedergabe des awestischen Wortes eignen mag.

Was nun den Widerpart des Wahrseins betrifft, so findet sich dafür statt der Wesensbezeichnung als Lüge, *druj*, auch die Benennung mit einem Eigen-

namen, nämlich Indra. Dieser Name ist gleichlautend dem des obersten Gottes der altindischen Göttergesellschaft. Ähnlich sind auch einige weitere Bezeichnungen solcher teuflischer Geister in jüngerer Zeit durch Namen ersetzt, welche die iranischen Entsprechungen altindischer Götternamen darstellen. Das Vorhandensein der aus Indien bekannten Götternamen in Iran ist nun natürlich eine für die arische Forschung sehr wichtige Tatsache. Sie ist eine der indo-iranischen sprachlichen Übereinstimmungen, die auf urarisches Alter der damit bezeichneten Vorstellungen schließen lassen und neben anderem etwas von dem Bestand des urarischen religiösen und kulturellen Gemeinbesitzes erkennen lassen. Inhaltlich freilich klären diese bloßen Namen über die Göttervorstellungen nicht auf und dienen nicht, die Vorgeschichte der vedischen Götter aufzuhellen. Auf iranischer Seite dagegen lehren diese Namen über die vorzarathustrische Religion nur, daß Gottheiten dieses Namens vorhanden waren; was aber über sie geglaubt wurde, wissen wir nicht. Da sie jedoch innerhalb des Zoroastrismus böse Wesen bedeuten, so hat man geschlossen, daß Zarathustra als religiöser Umstürzler die altangestammten Götter nicht nur entthront, sondern zu Teufeln gestempelt und gewissermaßen mit umgekehrtem Vorzeichen in seine Religion aufgenommen habe. Von dieser sogenannten „Verteufelungshypothese“ soll später noch im Zusammenhang die Rede sein. Hier handelt es sich nur um die einzelnen als Teufelsnamen verwendeten Götternamen und um die Feststellung, daß sie anscheinend nicht von dem Gründer der Religion und nicht in deren älteren Entwicklungsstadien zur Bezeichnung der betreffenden Oberteufel verwandt worden sind, sondern daß erst in weiterem Verlauf und jüngerer Weiterentwicklung der Religion diese Götternamen als Teufelsnamen Verwendung fanden.

Ohne den Hergang bei dieser Entwicklung durch Hypothesen rekonstruieren zu wollen, kann man doch für den ersten und hier zunächst in Rede stehenden Fall, das Eintreten des Namens Indra für die Wesensbezeichnung Lüge einiges darüber sagen, warum wohl das Bedürfnis bestand, das Wort *druj*, in der Dämonologie durch ein anderes zu ersetzen.

Neben dem in ethischer Hinsicht bestimmteren Gebrauch des Wortes Druj als Bezeichnung der geistigen Macht der Unwahrheit tritt uns in späterer Zeit auch seine Verwendung für allerhand schlimme Wesen konkreter Art entgegen. In dieser Geltung des Wortes lebt alt-arischer Wortgebrauch wieder auf, wie denn die jüngere und populärere Form der Religion mancherlei Dingen aus den Volksanschauungen erneut Eingang schafft. Die Tatsache, daß allerlei dämonische Geschöpfe so genannt werden, schmälert die Geltung unserer früheren Feststellung seiner ethisch bestimmten Bedeutung nicht. Indem aber allerlei teuflisches Ungezücht, Schlangen, drachenartige Ungeheuer, Hexen u. dgl. so bezeichnet wurden, bildete das Wort keinen eindeutigen Gegensatz zu der hohen geistigen Macht des Wahrseins. Im Mittelpersischen herrscht dieser Wortgebrauch so, daß *druž* geradezu das weibliche Seitenstück zu *dēv* „Teufel“ wird.

Es sind dabei vielfach ziemlich untergeordnete teuflische Wesen, die so genannt werden, und unter diesen Umständen ist es begreiflich, daß ein Bedürfnis bestand, die große geistige Wesenheit, die der hohen Macht der Wahrheit entgegensteht, bestimmter und persönlicher zu bezeichnen. Und das geschah eben mit dem Namen Indra. Wahrscheinlich hatte dieser in der überkommenen Religion — analog seiner Bedeutung in Indien — eine hervorragende Rolle, und da er durch die Sachwalter von Zarathustras religiösem Vermächtnis nicht völlig zu tilgen und auszulöschen war, wurde er am wirksamsten so für die neue Lehre unschädlich gemacht.

Die hier vertretene Gleichsetzung von Indra mit Lüge scheint bisher nicht recht erkannt zu sein. Zwar daß er der Widerpart von Asha ist, war stets deutlich, aber die mangelnde Bestimmtheit in der Feststellung des guten Begriffs erschwerte natürlich das Verständnis der Gegensätze. Die Einsicht, daß Stufe für Stufe die bösen Wesen das genaue Gegenteil der guten Wesen sind, scheint bisher für den ältesten Bestand der Religion nicht völlig gesichert und konnte daher nicht als ein Grundgedanke derselben in Anspruch genommen werden (vgl. die trefflichen aber zu zaghaften Bemerkungen Jacksons im Grundriß der iranischen Philologie II, 650, Zoroastrian Studies 74).

Ferner ist auch für die spätere Zeit die Einsicht in die Grundtatsache, daß die Gegensätzlichkeit durchgehends herrscht, erschwert. Denn in den mehr theologisch systematischen Darstellungen, welche die mittelpersische Literatur bietet, werden, ebenso wie bei Asha und Indra, den Namen von mehreren Klugen Unsterblichen solche alt-arische Götternamen gegenübergestellt. Da nun die inhaltliche Bedeutung der Bezeichnungen der Amurta Spontas vergessen oder verblaßt war, und auch die entgegenstehenden Teufelsnamen keinen begrifflichen Inhalt aussprechen, war damit der systematische Charakter der ganzen Gegenüberstellung verschleiert, und so mußte z. B. Jackson a. a. O. 656 zu der Ansicht gelangen: „Weder aus diesen Stellen (nämlich im Awesta) noch aus den Andeutungen im Pehlevi läßt sich eine klare Idee gewinnen von der Stellung, die dieser Erzdämon einnimmt.“

So beweist denn die Stellung des Indra in der Reihenfolge und seine Opposition gegen Urta = Wahrheit noch nichts. Immerhin seien die Stellen vorgelegt: in den beiden schon erwähnten Aufzählungen der Teufel im Awesta, in welchen das Böse Denken fehlt, steht V. 10, 9 Indra an erster Stelle; V. 19, 26 nach Ahriman, dem Teufel (aller) Teufel. Und für die Gegenüberstellung gegen die Wahrheit verweise ich auf die oben bei Akoman genannten Stellen, insbesondere Bundehesh 30, 29: „Dann wird Ohrmazd mit Ahriman, Vohuman mit Akoman, Ashavahisht (Beste Wahrheit) mit Indar . . . kämpfen.“

Nun aber findet sich im Bundehesh zu Anfang und gewissermaßen als Gegenstück dieser Schilderung des Endkampfs der Bericht von der Schöpfung, in dem ebenfalls diese Wesen genannt werden. Derselbe ist leider reichlich verworren. Die Erschaffung der obersten Geister (I, 23 f.) ist so berichtet,

daß einige derselben zweimal erwähnt sind. Da sind in § 25 f. die Schöpfungen Ohrmuzds aufgezählt, unter ihnen die Klugen Unsterblichen in der Reihenfolge: Vohuman (Gutes Denken), Ardavahisht (Bestes Wahrsein), Shatvairo (Wünschenswertes Reich), Spendarmat (Kluge Fügsamkeit), Horvadad (Heilsein), Amerodad (Nichtsterben); und als Geschöpfe Ahrimans: Akoman (Schlechtes Denken), Andar [1], Sovar, Nakahed, Tairev und Zairik. Die hier nach Indra genannten Teufel und ihre Namen werden uns im folgenden beschäftigen. Unmittelbar vor dieser Stelle aber sind schon einmal wenigstens die allerobersten Geschöpfe genannt, nämlich Vohuman auf seiten des Ohrmuzd und auf seiten des Ahriman: Mitocht „falsches Wort“ und Akoman. Mitocht ist sachlich dasselbe wie Lüge. Es ist also offenbar so, daß in diesem Passus zwei Quellen verarbeitet oder zwei Fassungen verquickt sind, von denen die eine

1. Wahrheit und Lüge an der ersten Stelle vor Gutem und Schlechtem Denken genannt hat, in der Weise wie wir es oben als ursprünglich statt oder neben der Einreihung auf dem zweiten Platz kennengelernt haben. Dies ist zu sehen daran, daß wenigstens auf der ahrimanischen Seite „Unwahrheit“ vor Akoman steht. Und

2. hat diese Fassung zwar schon nicht mehr *druž*, das alte Wort für Lüge, das nun schon Teufelin bedeutet, aber sie hat in dem *mitōxt* doch den Begriff bewahrt, und nicht den nichtssagenden Namen Indra dafür eingesetzt [2].

c) *Herrschaft und Mißherrschaft.*

Um den in der Bezeichnung des dritten Klugen Unsterblichen, Chshathra, enthaltenen Begriff zu bestimmen, ist es gut, zunächst nach der Bedeutung des Wortes außerhalb der religiösen Sphäre zu fragen. Und wie es bei der Erfassung des religiösen Begriffs vorwiegend, wo nicht ausschließlich, auf die Gathas ankommt, so ist die weltliche Geltung, gleichviel, wieweit sie in die Gathas hineinspielt, außerhalb derselben zu bestimmen. Die deutlichsten Anhaltspunkte bietet da das Altpersische. Das Wort *xšaϑra-* (ap. *xšaça-*), von der Wurzel *xšā* „herrschen“ abgeleitet, bedeutet „Herrschaft“ und zwar sowohl das Herrschaftsgebiet, das beherrschte Reich, als auch die Regierungsgewalt, Herrschermacht und königliche Würde. Die konkrete Bedeutung „Reich“ ist dabei die seltenere und offenbar aus der mehr abstrakten hervor-

---

[1] Die Schreibung *Andr-* statt *Indr-* beruht auf mangelhafter Vokalschreibung und ist keine andere Sprachform, sondern wie die voll vokalisierte zu lesen.

[2] Daß im Awesta *aršuχta-* „recht gesprochenes Wort“ und *miϑaoxta-* „falsch gesprochenes Wort“ mehrfach neben (und zwar nach) *urta* „Wahrheit“ und *druj* „Lüge“ genannt werden, da also vermutlich bedeuten „die auf Erden im menschlichen Wort sich verwirklichende Verkörperung der geistigen Ideen Wahrheit und Lüge“, entgeht mir natürlich nicht. Ich glaube aber trotzdem, daß meine oben vorgetragene Ansicht zurecht besteht.

gegangen. Im Altpersischen findet sie sich, wenn Darius in der Inschrift von Suez sagt: „Ahuramazda . . . der den Darius zum König machte, der dem König Darius das große Reich, das tüchtige Rosse und Männer hat, verlieh"; an anderen Stellen dagegen kann man die entsprechende Wendung ebensowohl übersetzen: „Ahuramazda gab mir das Reich" als: „er verlieh mir die Königswürde." Und Xerxes sagt: „Ahuramazda möge mich beschützen und mein Reich." Wenn dagegen Darius Bh. I, 81 von Nabukudracara sagt: „er ergriff die Königswürde in Babylon", so gilt da die Bedeutung „Herrschaft", nicht „Reich".

Im jüngeren Awesta ist neben der Bedeutung „Herrschermacht" die konkrete „Herrschaftsgebiet" schon schwerer nachzuweisen [1]. Im Sinne von Herrschaftsbereich ist es manchmal (wie Yt. 5, 87, 130; Yt.17, 7) anscheinend nicht Bezeichnung eines Fürstenreiches, sondern eher des Gebietes oder Anwesens eines freien Grundherrn (vgl. die Anm. zu Yt. 5, 87 in meiner Übersetzung); und eigentlich (König-)reich heißt es nur in der Bezeichnung des Königs Hausravah als „Einiger des Reichs" Yt. 5, 49. Sodann heißt es „Regierung" z. B. in der Verbindung „unter der Regierung des Yama" Y. 9, 5 u. ö. Weiter ist es im konkreten Sinn übertragen auf die Person des Herrschers: „Gib mir . . ., daß ich die höchste Herrschaft sei über alle Länder" (Yt. 5, 22 u. ö.).

An diese Feststellung ist anzuknüpfen, wenn es gilt zu bestimmen, was mit dem Genius Chshathra gemeint ist.

Was den Gebrauch bei Zarathustra betrifft, so eifert er offenbar dagegen, daß schlechte Menschen Macht und Herrschaft ausüben. Er sagt Y. 48, 5: „Solche, die gute Herrschaft üben, nicht die schlechte Herrschaft üben, sollen über uns herrschen", und Y. 31, 16: „Darnach frage ich, wie der ist, der als ein Verständiger die Herrschaft über Haus und Gau und Land durch Wahrsein zu fördern bestrebt ist; ist er so wie du, o Weiser Herr? Wann wird er kommen und wie wird er handeln?" Man sieht, daß „Herrschaft" ein weiterer Begriff ist, als die obrigkeitliche Landesregierung; auch die Wirksamkeit des Hausherrn als Verwalter des Besitzes und Gebieter über Familie und Gesinde gehört dazu. Daß sich Herrschaft auch auf diese Dinge bezieht, geht auch hervor aus der unmittelbar vorausgehenden Strophe Y. 31, 15: „Ich frage darnach, welche Strafe für den gilt, der dem Lügner die Herrschaft verschafft, dem Übeltäter, der seinen Lebensunterhalt nicht findet ohne Frevel an dem Vieh und den Leuten des nicht lügenden Bauern." — Oben wurde aus dem jüngeren Awesta gleichfalls diese privatrechtliche und privatwirtschaftliche Bedeutung von „Herrschaft" nachgewiesen.

Daß aber schlechte Herrschaft in diesem weiteren Sinn Teufelswerk ist, drückt Zarathustra indirekt aus Y. 44, 20: „Waren denn, o Weiser, die Teufel solche, die gute Herrschaft führen?" und in seiner mannhaften Entschiedenheit sagt

---

[1] Ich sehe ab von Yt. 16, 10, wo vielleicht ein sekundärer Stamm *xšaϑrya-* vorliegt.

er Y. 53, 8 von den Schlechthandelnden: „Durch gute Herrscher (wörtlich „solche, deren Herrschaft gut ist“), soll er (der Weise Herr) Mord und Tod über sie bringen und Frieden den Dorfgemeinschaften . . .“ Ferner Y. 46, 4: „Wer diesen (den Lügner) der Herrschaft oder des Lebens beraubt, der wird die Pfade der rechten Erkenntnis gehen.“ Die Wirkung der rechten Herrschaft auf Erden spricht sich auch aus Y. 29, 10: „Gebt denen, o Herr, Kraft durch die Wahrheit und jene Herrschaft durch das Gute Denken, durch die er gute Wohnstätten und Frieden geben möge. Ich wenigstens habe dich, o Weiser, als den uranfänglichen Spender dieser Dinge erkannt“ [1]. Nicht weltliche Herrschgewalt, sondern beherrschende Macht des Geistes, aber dies wohl in irdischen Dingen, ist gemeint, wenn Zarathustra sagt: „Ich erstrebe durch Vergeltung und Fügsamkeit und Bestes Denken für mich mächtige Herrschaft, durch deren Mehrung wir die Lüge überwinden wollen“ (Y. 31, 4).

An den beiden letztgenannten Stellen ist gesagt, daß die Herrschaft Gutes Denken zur Voraussetzung hat. Ob Zarathustra wirklich den optimistischen Glauben hatte, daß die rechte Denkart an sich zur Gewinnung der Herrschaft verhelfe, mag dahingestellt bleiben: die Wahrheit dieser Ansicht ist leicht am Gegenteil zu erkennen: aus schlechtem Denken kann nur Mißherrschaft folgen. Diese Anschauung steht in Einklang mit der vorher erörterten Reihenfolge: Wahrsein, Gutes Denken, Herrschaft. (Diese Reihenfolge: z. B. Y. 29, 11; Y. 33, 10.)

Daher Y. 46, 16: „die begehrte (erwünschte) Herrschaft (Plural) des Guten Denkens“ [2], und Y. 30, 8: „o Weiser, deine Herrschaft wird durch das Gute Denken hergestellt werden . . .“ und Y. 31,6: „jene Herrschaft des Weisen, die durch das Gute Denken wachsen möge“. Y. 51, 18: „Diese Erkenntnis wählt durch das Wahrsein Jamaspa . . . (ein hervorragender Adeliger aus der Umgebung des Vishtaspa — nach der Überlieferung sein Ratgeber (väzir) — und Schwiegersohn des Zarathustra), diese Herrschaft (sc. erwählt er), als einer der aus Gutem Denken es versteht . . .“. Ferner heißt es Y. 51, 21: „Durch Gutes Denken wird der Weise Herr die Herrschaft verleihen“ und Y. 44, 6: „wirst du diesen durch Gutes Denken die Herrschaft lehren ?“

Also jeder, der irgend etwas beherrscht, sei es auch nur als Hausherr sein eigenes Hauswesen, ist im Besitz dieser günstigen Herrschaft, insofern er zugleich Anteil an Gutem Denken hat. In höchstem Sinn ist jedoch diese Herrschermacht dem Ahura Mazda selbst eigen: „Dein, o Weiser, ist die Herrscher-

---

[1] „Gebt . . ., o Herr“, ist ein Beispiel für die eigenartige Zusammenfassung des „Weisen Herrn“ und der andern „Weisen Herrn“ (= Klugen Unsterblichen) in der Anrede. Unklar ist, wer Wohnstätten und Frieden geben wird: wenn der Inhaber der Herrschaft, dann wundert man sich über den Wechsel von Singular und Plural, wenn der Weise Herr, dann über den Wechsel von 2. und 3. Person.

[2] Das Partizip perf. pass. *išta-* „begehrt“ berührt sich inhaltlich nahe mit dem später als stehendes Beiwort von Chshathra gebrauchten Ptzp. necessitatis *va(i)rya-* „was zu wählen (oder: zu wünschen) ist“. Vgl. darüber die späteren Ausführungen.

macht“ 53, 9; daher denn vielfach davon die Rede ist, daß der Weise Herr durch seine Herrschaft (Herrschermacht) etwas bewirkt (Y. 45, 7), aus seiner Machtfülle heraus spricht (Y. 32, 2), zusammen mit der Herrschaft herbeikommt (Y. 43, 6), und ebenso sind die Amurta Spontas überhaupt, jedenfalls Wahrsein und Gutes Denken, zusammen mit dem Weisen Herrn im Besitz der Herrschaft (Y. 34, 5).

In der Herrschaft des Weisen Herrn ist dieser Begriff absolut vorgestellt, aber darum nicht wesensverschieden von der Herrschaft, die ein geringeres Wesen hat oder übt, vielmehr ist alle Herrschaft, sofern sie gut ist, nach Art der Herrschaft des Weisen Herrn, die das Vorbild ist. Sie ist vollkommen; 32,6: „in deiner Herrschaft, o Weiser, und der des Wahrseins soll euer Wort Geltung haben.“ Das ist aber in dem derzeitigen Weltzustand, der aus Vermischung und Kampf zwischen Gutem und Bösem besteht, nicht der Fall; die vollkommene Herrschaft des Weisen Herrn würde vielmehr einen Idealzustand bedeuten. Und als ein solcher Zustand oder als eine Welt, in der ein solcher besteht, ist die Herrschaft des Weisen Herrn das Reich Gottes. Es ist daher ebenso richtig, an der soeben genannten Stelle zu sagen: „in deinem Reich, o Weiser, *wird* euer Wort Geltung haben“ (statt wie soeben: „soll“). Dieses Reich ist — für den Menschen wenigstens — ein zukünftiges; Y. 30, 8 (nach einer Anspielung auf das Endgericht): „Und dann, wenn die Strafe für diese Frevler kommen wird, o Weiser, wird dein Reich (= deine Herrschaft) durch das Gute Denken hergestellt werden“ und Y. 33, 5: „(Deinen Gehorsam will ich als den allergrößten anrufen) bei dem Aufhören, wenn ich zum langen Leben gelange, zu dem Reich (der Herrschaft) des Guten Denkens, vom Wahrsein aus zu den geraden Wegen, bei (auf ?) welchen der Weise Herr wohnt.“

Vergleicht man diese Stelle etwa mit der vorhin genannten Y. 51, 21, wo Zarathustra sagt: „ich erstrebe für mich Herrschaft, durch deren Mehrung wir die Lüge überwinden wollen“, so ist deutlich zu erkennen, daß bei der Ähnlichkeit, die darin liegt, daß beide Male Zarathustra zur Herrschaft gelangen will, doch die Verschiedenheit besteht, daß einmal Herrschaft von Menschen auf Erden, das andere Mal das Reich Gottes nach dem „Heimgang“ des Propheten (denn das ist zugleich die Bedeutung von „Aufhören“) gemeint ist. Aber solche Klarheit besteht keineswegs immer, und wenn z. B. Y. 49, 5 gesagt ist: „mit allen diesen (Wahrsein und Gutem Denken) will ich in deiner Herrschaft (deinem Reich ?) sein“, so scheint da das Vorausgehende zwar darauf zu deuten, daß es sich nicht um zukünftige außerweltliche Dinge handelt, aber sicher ist das nicht. Es gilt hier nicht, rätselhafte Stellen zu erörtern und ihnen einen Sinn abzuzwingen, der sie mit mehr oder weniger Sicherheit den hier herausgehobenen Hauptgedanken einordnen läßt. Diese selbst aus möglichst klaren Belegen zu gewinnen, ist vorerst die Hauptaufgabe. Und klar auf das Reich des Herrn als jenseitigen Begriff deutet wieder Y. 43, 13: „(mein Wunsch . . .) nach der langen Dauer des wünschenswerten Da-

seins, das in deinem Reiche sein soll“ [1]. Übrigens ist es nicht etwa so, daß überall da, wo Chshathra eschatologische Bedeutung hat, es als „Reich“ ein Herrschaftsgebiet und einen Zustand bedeute; auch in diesem Zusammenhang kann ihm der Sinn einer Kraft innewohnen. Dies ist der Fall Y. 34, 15, wo mit dem Wort, aus dem später der in der Lehre gebräuchliche Ausdruck für die Verklärung oder „Wunderbarmachung“ des Daseins am Ende aller Dinge gebildet wurde, Zarathustra sagt: „Durch eure Herrschaft, o Herr, mache das Dasein nach (deinem) Willen wirklich wunderbar“ (vgl. Y. 34, 3). So ist auch die Herrschermacht Gottes beim Endgericht wirksam, wenn es heißt, Y. 51, 6: „Der Weise Herr, der was Besser ist als Gut einem jeden gibt, der seinen Willen erfüllt, aber dem Schlimmeres als das Schlechte, der ihm nicht willfährig ist.“ Dagegen ist die Vorstellung wiederum ganz konkret, wenn das „Reich“ gewissermaßen als Haus des Herrn angesehen wird, Y. 45, 10: „durch Wahrsein und Gutes Denken hat er (der Weise Herr) uns verheißen, daß in seinem Reiche für uns sein sollen Gesundheit und Nichtsterben, in seinem Hause immerwährende Kraft.“ Vollkommen wie ein Himmelreich stellt es sich dar, wenn es „das sonnenhelle Reich“ heißt (Y. 43, 16); da ist die Vorstellung ähnlich der von Y. 31, 7, wo Ahura Mazda die Paradiesesräume (oder Seligkeiten) mit Licht erfüllt.

Es handelt sich also z. T. um ganz einfache Vorstellungen, wie die von gutem oder schlechtem Walten eines Hausherrn; um so selbstverständliche Wahrheiten wie die, daß eine Macht, die in schlechter Denkart ausgeübt wird, als schlechte Herrschaft sich auswirkt, und daß Vollkommenes nur in der Verwirklichung des Reiches Gottes bestehen kann.

Gemäß dem mehrfach zu beobachtenden Umstand, daß Zarathustra für seine Hauptbegriffe zwar über festgeprägte Ausdrücke verfügt, aber im gleichen Sinn bei freierer Ausdrucksweise bisweilen auch andere Wörter dafür setzt, ist auch folgende Stelle wohl auf die Herrschaft zu beziehen, Y. 43, 4: „. . . die Macht des Guten Denkens möge zu mir kommen.“ Da ist mit dem Wort „Macht“ oder „Kraft“ vielleicht nichts anderes gemeint als Chshathra, die Herrschermacht selber.

Im Yasna Haftanghaiti, einer Textgruppe, die den Gathas in sprachlicher Hinsicht besonders nahesteht und demgemäß zu den ältesten Bestandteilen des jüngeren Awesta gerechnet wird, findet sich Y. 41, 2 eine Stelle, welche die auch in der Erdenwelt sich auswirkende jenseitige Natur der Herrschaft recht gut beleuchtet: „Deine gute Herrschaft (dein Reich), o Weiser Herr, mögen wir erlangen für alle Dauer. Ein guter Herrscher aber soll über uns, Männern und Frauen, herrschen . . .“

Sonst aber erfahren wir aus dem jüngeren Awesta über den Genius Herrschaft nichts zur Ergänzung der bisherigen Feststellungen. Er wird ver-

[1] Vgl. mit dem „wünschenswerten Dasein im Reich“ die spätere Bezeichnung von Chshathra als „wünschenswertes Reich“.

schiedentlich in Anrufungen genannt, nach Urta, dem Wahrsein (das im jüngeren Awesta ja nach Vohu manah, dem Guten Denken steht) und vor Aramati. Das ist eigentlich alles. Bemerkenswert ist aber, daß vom jüngeren Awesta an diese Wesenheit stets (außer an der soeben genannten Stelle) das Beiwort *va(i)rya-* hat, welches bedeutet „das zu erwählen (vorzuziehen) oder zu wünschen ist". Chshathra va(i)rya sagt auch Zarathustra einmal (Y. 51, 1) und auf die Ausdrücke „wünschenswertes Dasein im Reich" (Y. 43, 13) und „erwünschte Herrschaft des guten Denkens" (Y. 46, 16) wurde schon hingewiesen. An allen diesen drei Stellen ist bei Zarathustra mit (wünschenswerter) Herrschaft das jenseitige Reich gemeint, auf welches die Wünsche der Frommen gerichtet sind oder sein sollen. In dieser später gebräuchlichen Bezeichnungsweise ist also offenbar gerade die eschatologische Bedeutung dieses Begriffes festgehalten.

Weder in den Gathas noch im jüngeren Awesta wird ein Teufel genannt, der seinem Wesen nach der Widerpart der (wünschenswerten) Herrschaft oder des (ersehnten) Reiches ist.

Was nun den Widerpart zu Herrschaft betrifft, so ist aus den vorgelegten Gathastellen schon zu ersehen, wie sich Zarathustra darüber äußert. Ein Ausdruck für den Gegensatz des abstrakten Begriffs und sächlichen Worts „Herrschaft" kommt gar nicht vor und war vielleicht von ihm gar nicht geprägt worden. In begrifflicher Hinsicht ist jedoch vollkommen klar das Gegenteil in dem Wort „schlechte Herrscher" enthalten. Sodann ist einmal von der Herrschaft der Lüge die Rede. Die Stelle ist allerdings nicht ganz klar. Y. 32, 11—13 handelt von den Lügnern, die Eigentum rauben (11), andere Menschen von rechtem Handeln abwendig machen und, indem sie das geheiligte Rind töten, den Greueln blutiger Opfer und greulichen Opferfraßes sich hingeben, die Lüge der Wahrheit vorziehen. Im Schlußteil dieser Strophe 12 ist auch von Herrschaft die Rede, ohne daß das betreffende Satzglied verständlich ist. Dann wird Str. 13 fortgefahren: „durch diese Herrschaft (offenbar Herrschaft der Lüge) sucht sich der Opferfresser (?) einen Platz im Hause des schlechtesten Denkens . . ." Ähnlich sieht Zarathustra die von ihm verpönten orgiastischen Bräuche des ererbten Kults verbunden mit schlechter Herrschaft, wenn er Y. 48, 10 sagt: „Wann wirst du (o Weiser) den Harn dieses Rauschtranks treffen, vermittels dessen die Priester (Karpan) durch ihre Böswilligkeit, und die schlechten Herrscher der Länder durch ihren Verstand (?) betrügen." Indem hier Karpan „Ritualpriester" und „schlechte Herrscher" so zusammen genannt sind, wie oftmals die Karpans und die Kavis d. h. die Fürsten (siehe meine Einleitung zu Yt. 19), ist zu erkennen, daß die als Kavi bezeichneten Fürsten für ihn Vertreter der schlechten Herrschaft sind. Und das Wesen der schlechten Herrscher schildert er Y. 49, 11 mit den Worten: „solche, die schlechte Herrschaft führen, schlecht handeln, schlecht reden, deren geistiges Urwesen und deren Denken schlecht ist, die

Lügner ..." Die Gegensätze sind also in gedanklicher Hinsicht vorhanden, aber nicht in terminologischer Beziehung ausgeprägt und der vorhandene Begriff „Mißherrschaft" nur in Ausdrücken wie „schlechter Herrscher" und „Herrschaft der Lüge" ausgesprochen. Auch hieran sieht man, daß die Entschiedenheit des Denkens und die gegliederte Ordnung des Gedankengebäudes lebendig ausgedrückt ist und nicht überall durch terminologische Wortprägungen zu einer schematischen Darstellung gekommen ist.

Das mag ein Grund sein, warum auch die spätere Dämonologie keine Begriffsbezeichnung für den teuflischen Widersacher von Herrschaft hat. Vielmehr finden wir an seiner Stelle wiederum einen Namen, der etymologisch gleich einem indischen Götternamen ist. Und zwar heißt derselbe Saurva und steht in beiden schon genannten Teufelslisten des Awesta, V. 19, 43 und V. 10, 9, nach Indra, also an der Chshathra entsprechenden Stelle. Etymologisch entspricht dieser Name dem des vedischen Gottes Sarva. Dieser ist ein wenig hervortretendes, als Persönlichkeit kaum faßbares Wesen in der Umgebung des Rudra. Das Problem der vergleichenden arischen Religionskunde ist also ebenso wie bei dem Verhältnis des indischen und iranischen Indra, nur insofern noch dunkler, als wir auch auf indischer Seite fast nichts von dieser Gottheit erfahren.

Der Bundehesh nennt in der schon oben genannten Aufzählung der Schöpfungen 1, 27 Sovar in der Reihenfolge entsprechend dem guten Genius Chshathra und im Bericht vom Endkampf 30, 29 ist er dessen Gegner. Daß nun aber dieser Saurva oder Sovar nichts andres ist als der Teufel der Mißregierung und Anarchie, bezeugt ausdrücklich Bundehesh 28, 8—10, wo als seine Wirkungen genannt werden: Mißregierung, Unterdrückung, Anarchie und Trunkenheit. Daß dieser Teufel demnach eine Funktion hat, welche in dem Namen nicht ausgedrückt ist, und mit dem ehemaligen Gott dieses Namens offenbar nichts zu tun hat, jedoch ganz genau das Gegenteil des gegnerischen Amurta Spontas ist, bestätigt indirekt nochmal die oben gewonnene Gleichsetzung von Indra und Lüge.

Die Bezeichnungen der bisher genannten Klugen Unsterblichen sind ihrem grammatischen Geschlecht nach Neutra. Wo sie in so deutlichem Maße als Persönlichkeiten erscheinen, daß die Vorstellung eines natürlichen Geschlechts zur Geltung kommt, sind sie männlich. Doch tritt das erst im jüngeren Awesta zutage. Die drei folgenden sind nach dem sprachlichen Ausdruck und der lebendigen Vorstellung weiblich, und bei Aramati, die Y. 45, 5 die Tochter des Weisen Herrn genannt wird, ist schon in den Gathas die Auffassung als Geschlechtswesen bezeugt.

d) Fügsamkeit (Ergebenheit) und Auflehnung.

In dem Namen dieser Genie, *ārmaiti-*, steht der anscheinende Diphtong *ai* an Stelle von bloßem *a*, welches allein bei der Erklärung des Wortes zugrunde

zu legen ist. Ob das *ai* eine lautliche Veränderung (Umlaut) ist oder ob es sich dabei bloß um eine orthographische Gewohnheit handelt, und der wirklichen Sprache nur das etymologisch allein in Betracht kommende *a* zuzuschreiben ist, kann dahingestellt bleiben. Fest steht nun weiter, daß das Wort *ārmaiti* im Metrum viersilbig ist und es ist klar, daß der Mangel einer Silbe in der geschriebenen Form sich aus der nach semitischer Weise mangelhaft vokalisierten älteren Aufzeichnung der Texte erklärt. So gelangen wir zunächst zu einer Form *āramati-*, die mit vedischem *aramati-* verwandt ist. Man nimmt im allgemeinen weiter an, daß beide, das vedische und das awestische Wort, nicht bloß nah verwandt, sondern etymologisch identisch seien und daß das awestische Wort in Wahrheit gar nicht mit *ā*, sondern gleich dem vedischen mit *a* angelautet habe. Sollte das richtig sein, dann muß nach einer Erklärung der mißbräuchlichen Schreibung des langen *ā* am Anfang des Wortes gesucht werden. Den Versuch einer Erklärung stellt die Vermutung von Andreas dar, das *ā* sei nur graphisch übernommen aus der mittelpersischen Form Spandāramat, dem Kompositum aus der vom jüngeren Awesta an herrschenden Verbindung *spəntā ar(a)mati-* „die kluge Aramati."

Die vorherrschende Meinung geht nun weiter dahin, daß das indo-iranische Wort *aramati* Kompositum sei aus *ara-*, dem Stamm des Adverbs *aram* (awestisch *arəm* geschrieben) „passend, bereit" und *mati-* „Sinn". Das Hinterglied ist dann das bekannte Abstraktum aus der Wurzel *man* „denken, meinen" und verhält sich zu dem früher besprochenen *manah-* „das Denken" genau so wie lat. *mens, menti-s* zu griechisch *μένος*. Das Vorderglied, auch mit griech. *ἀραρίσκω* „füge" verwandt, würde dann den Sinn des Wortes so bestimmen, daß es etwa „bereit(willig)er Sinn, passende Gesinnung, sich anpassendes, sich fügendes Gemüt" bedeutet. Ich übersetze es als „Fügsamkeit", und dies bedarf, wie auch die bisher dargelegte Auffassung, weiterer Begründung.

Während in vielen anderen Fällen bei der Bestimmung indo-iranischer Wörter das Altindische die Führung hat, weil die vedische Überlieferung so viel reicher ist als die awestische, so kann hier das Vedische nicht entscheiden. Das Wort *aramati* kommt da nur im Ṛgveda vor und steht mehrfach an so schwierigen Stellen, daß aus ihnen kein zweifelsfreier Aufschluß zu entnehmen ist. Dagegen gibt das Awesta genügend Anhaltspunkte für eine Lösung der Frage. Und zwar verdanken wir es dem dualistischen System, daß wir hier klare Auskunft erhalten: der Gegensatzbegriff zu *aramati* läßt sich zunächst klarer erkennen. Wir stellen darum dessen Betrachtung voraus. — Vedische Materialien ziehen wir nur heran, insoweit sie der Aufklärung dienen, nicht aber um vedische Probleme, die hier nicht in Frage stehen, zu klären.

In der schon bezüglich des Gegensatzes von Wahrsein und Lüge genannten jünger awestischen Stelle Y. 60, 5 heißt es mit Nennung noch anderer Gegensatzpaare: „Besiegen soll in diesem Hause der Gehorsam den Ungehorsam . . ., die Freigebigkeit den Geiz, die *Aramati* die *Taromati*, das Wahrsein die Lüge."

Taromati ist unverkennbare Gegensatzbildung zu Aramati. Das Vorderglied *taro* heißt „darüber hinweg, darüber hinaus“, etwa auch „hinweg“ oder „abseits“. Daraus läßt sich entnehmen, daß *taromati-* (g. aw. *tarəmaiti-* geschrieben) eine Denkart ist, die hinausgeht über ein gewisses Maß, also Überheblichkeit (eine Art „Übermut“), oder daß es eine Denkart bezeichnet, die sich über anderes hinwegsetzt, es beiseitesetzt.

In den Gathas findet sich das Wort einmal, Y. 33, 4: „Ich will den Ungehorsam gegen dich (?) durch Gebet abwenden, und vom Haus- (Familien-) Genossen die *Überheblichkeit* und von der Dorfgemeinschaft des Nachbarn die Lüge und vom Stammesgenossen die Schmähsüchtigen (?) und von der Weide des Rindes den ganz schlecht Gesinnten.“ Gewiß ist die Strophe nicht befriedigend klar, und auch im Zusammenhang der Strophenfolge bleibt vieles dunkel. Aber ersichtlich ist, daß Zarathustra die Personengruppen, die er nennt, ordnet gemäß der üblichen Stammes- und Siedelungsgruppierung in Haus- und Familiengemeinschaft, Dorf- und Geschlechtsgenossenschaft, Gau- und Stammesgemeinschaft (wozu an anderen Stellen noch die Landes- und Volksgemeinschaft kommt); nicht deutlich ist aber, ob die erwähnten Verfehlungen von den genannten Personen verübt werden, und ob diese Leute davon abgehalten werden sollen, diese Fehler zu begehen, oder ob verhindert werden soll, daß diese unrechten Verhaltungsweisen die Verwandten und Genossen des Propheten schädigen. Jedenfalls aber sehen wir die „Überhebung“ (*tarəmaiti*) hier in eine Gruppe zusammengestellt mit Lüge und dem „ganz schlecht Denkenden“ (bezeichnet durch einen Ausdruck, welcher der bekannten Verbindung: „Sehr schlechtes Denken“ ganz ähnlich ist, s. S. 124). Zu diesen bösen Mächten kommt hinzu der Ungehorsam, von dem wir erst später zu handeln haben, dagegen fehlt in ihrer Mitte die Mißherrschaft. Immerhin erkennen wir die Gruppe der Gegensätze zu: Gutes Denken, Wahrsein — (Herrschaft) — Aramati.

Unser Gedankengang wird fortgeführt — und damit in seiner richtigen Führung bestätigt — durch eine weitere Stelle, wo wir eine ähnliche Begriffsreihe finden, aber durch die Variation des Ausdrucks einen neuen Stützpunkt gewinnen. Denn mit der auch sonst schon beobachteten Freiheit des Wortgebrauchs, der für auch klar festgelegte Begriffe sich an kein terminologisches Schema des Ausdrucks bindet, verwendet Zarathustra noch ein anderes, ähnlich gebildetes Gegensatzwort zu Aramati, nämlich *pairimati-* (*pairi-* für *pari-* geschrieben); Y. 32, 3: „Aber ihr Teufel alle und wer euch hoch verehrt, seid Sprößlinge des Schlechten Denkens, der Lüge und des *Hochmuts.*“ Daß *parimati* in den Bedeutungskreis von „Überhebung, Geringschätzung“ u. dgl. gehört, steht fest und wird bestätigt durch Wörter verwandter Sprachen, insbesondere das vedische *pari-man* „geringschätzen, verschmähen“. Die Gruppe „Schlechtes Denken, Lüge, Hochmut“ entspricht genau den an der vorigen Stelle genannten bösen Kräften. Taro-mati und Pari-mati klären sich dabei gegenseitig auf.

In einem späten Text, Yt. 3, 8, 11, 15, stehen beide Wörter nebeneinander als zwei Teufelsnamen. Da sind es also zwei einander zwar nahestehende, aber doch verschiedene Wesen. Das kann uns nicht irremachen an der Auffassung, daß sie bei Zarathustra nur zwei in dem Äußerlichen der Wortgestalt verschiedene Bezeichnungen eines und desselben Begriffs, des Gegensatzes zu Aramati, sind. Die Gliederung der geistigen Welt hat nur Raum für *ein* solches Wesen, und daß man bei der in jüngeren Texten vielfach zutag tretenden Neigung zu äußerlicher, litaneiartiger Aufzählung es sich nicht entgehen ließ, die beiden in den geheiligten Worten des Religionsstifters verwendeten Ausdrücke nebeneinander zu stellen, ohne nach ihrer eigentlichen Gleichwertigkeit zu fragen, ist selbstverständlich.

Das Verhältnis von Taromati und Aramati beleuchtet ferner der Gebrauch der verbalen Verbindungen *tarə man* und *arəm man*, die etwa heißen „überheblich gesinnt sein“ und „bereitwillig sein“. Und zwar scheint die Verbindung mit *tarə* mehr als bloße Verachtung auszudrücken, sondern Widersetzlichkeit, wenn es Y. 45, 11 heißt: „Wer also künftig den Teufeln *widrig gesinnt* ist und den Menschen, welche diesem hier (Zarathustra?) *widrig gesinnt* sind, (nämlich) den andern außer demjenigen, der ihm *ergeben gesinnt* ist“ (dem wird der künftige Helfer Freund, Bruder und Vater sein). Den Schluß der Strophe habe ich hier nicht übersetzt, sondern bloß (in Klammern) angedeutet, weil er wie die ganze Strophe sehr schwierig ist und nähere Darlegungen erfordern würde, die hier zu weit abseits führen würden. Einmal ist hier der Ausdruck mit negativem Vorzeichen gebraucht. Widersetzlichkeit gegen die Teufel ist dabei soviel wie *Aramati* gegen die guten Mächte.

Nahe steht der verbalen Verbindung *arəm man* auch das alleinstehende *arəm*, zu dem die Kopula zu ergänzen ist, das an der Gathastelle Y. 51, 14 vorkommt: „nicht *sind* die Priester den Geboten und Satzungen *ergeben*“ (zweifelhaft, Übersetzung nach Bartholomae). In dieser Verwendung steht es formal nahe der vedischen Verbindung von *aram* mit *bhū* („esse, fieri“) „bereit, behilflich, zu Diensten sein“. Ebenso kurz wie auf diese Redensart verweise ich auf die vedische Verbindung mit *kṛ* „machen“: *aram kṛ* „dienen“.

Das an der vorher genannten Gathastelle (Y. 45, 11) dem *arəm man* entgegengesetzte *taro man* findet sich einmal im gleichen Sinn im jüngeren Awesta, Yt. 10, 139: „Nicht befriedigt den Weisen Herrn, nicht die andern Klugen Unsterblichen, nicht den Mithra ... wer den Weisen *mißachtet* (sich ihm widersetzt), die andern Klugen Unsterblichen mißachtet, den Mithra ... mißachtet, das Gesetz und Rashnu mißachtet ...“

Dem aus *ārmaiti-* und dem zugehörigen Wortmaterial (mit ved. *aramati-*!) auch fürs Awestische erschließbaren *aramati* steht nun sehr nahe awestisch *arəm-mati-* „rechte Gesinnung“, parallel mit *arəm-uxti* „rechtes Wort“ und *arəm-varšti* „rechtes Tun“ gebraucht, in einer spät überlieferten Gebetsformel. In Anknüpfung an das sonstige Wortmaterial ist da mit der selbständigen Adverbialform *arəm-* ein neues Kompositum geschaffen, welches nur den

appellativen Sinn dieses Wortes hat, während das alte Kompositum, das die Stammform *ara-* als Vorderglied hat, zum Eigennamen einer himmlischen Genie geworden ist und da die unorganische Längung des Anfangsvokals erfahren hat.

Während auf das vedische *aramati* erst später und nur in beschränktem Umfang eingegangen werden kann, erwähne ich noch das vedische Adjektiv *aramanas-*, etwa: „zu Dienst stehend."

Die bisherigen Ergebnisse werden bekräftigt und ergänzt durch den Umstand, daß Zarathustra, ebenso wie er für den Begriff der Überheblichkeit oder Mißachtung die beiden Ausdrücke Taromati und Parimati hat, auch neben Aramati noch ein zweites Wort für dieselbe Geistesmacht gebraucht, nämlich *tušnamaiti-*. Von diesem Wort ist das Vorderglied im Indischen und Iranischen bekannt, es bedeutet „schweigend, still"; der Name Tushnamati besagt also soviel wie „schweigsamer Sinn, stille Denkart", offenbar also eine bescheidene, ergebene Gemütsart. Ich übersetze es als „zufriedener Sinn". Das Wort steht Y. 43, 15: „Zufriedener Sinn lehrte mich, das Beste gern zu tun [1]. Nicht soll man gegen viele Lügner gefällig sein, denn diese nennen alle Wahrhaftigen böse."

Was die inhaltliche Gleichsetzung von Tushnamati und Aramati besonders stützt, ist der Umstand, daß hier Tushnamati und Gefälligkeit gegen Anhänger der Lügner in demselben Gegensatz stehen wie vorhin Yt. 10, 139 Ergebenheit gegen die Gottheiten und Mißachtung gegen sie, wo in beiden Fällen das gleiche Verbum *xšnu* „befriedigen, zu Gefallen sein" gebraucht ist. Man kann also die Gleichung aufstellen: *taro man* „sich widersetzen" verhält sich zu *xšnu* „gefällig sein" wie Tushnamati sich verhält zu umgekehrtem, d. h. dem Bösen erwiesenen *xšnu*, woraus sich ergibt Taromati und Tushnamati sind Gegensätze ebenso wie Taromati (oder Parimati) und Aramati.

Wir können, die philologische Untersuchung über die Namen abschließend, den Inhalt der gegensätzlichen Begriffe Aramati, Tushnamati einerseits und andererseits Taromati, Parimati wiedergeben durch die deutschen Gegensatzpaare: Fügsamkeit und Auflehnung; Dienstbereitschaft, Ergebenheit und Unbotmäßigkeit; Bescheidenheit und Überheblichkeit, Anmaßung; Bereitwilligkeit und Widersetzlichkeit; Demut und Hochmut.

Sofort verstehen wir nun auch, wie dieses Begriffspaar sich sinnvoll anschließt an die vorausgegangenen Gegensätze Herrschaft und Mißherrschaft. Aus Gutem Denken folgt, daß einerseits der Herrschende gute Herrschaft führt und andererseits der Untergebene sich in Dienstbereitschaft und Ergebenheit einer guten Herrschaft fügt; daß umgekehrt aber Schlechtes Denken beim Herrscher zu Mißherrschaft, beim Untergebenen zu Überhebung und

---

[1] *ušyai* ist Infinitiv von Wurzel *uč*; vgl. ai. *ucyati* „findet Gefallen, tut gerne, ist gewohnt", slav. *vyknǫti* „sich gewöhnen, lernen" usw. Diese Erklärung habe ich zuerst in der Festschrift für Pavry gegeben.

Auflehnung führt. Aber es sind nicht nur beide Stufen des Verhaltens, nämlich von Herrscher und Beherrschten, bestimmt durch Gutes oder Schlechtes Denken — und natürlich auch durch Wahrheit und Lüge —, sondern gute Herrschaft und Fügsamkeit bedingen sich gegenseitig wie auch Tyrannei und Auflehnung. Und der Zusammenhang bewährt sich außer im Verhältnis vom Herrn zum Knecht auch in einerlei Stand: Hochmut und Anmaßung des Herrschenden verleitet ihn zu schlechtem Regiment, und ohne Duldsamkeit kann der Gebieter nicht gut herrschen. Es ist ein dialektisches Gefüge, diese zarathustrische Begriffsreihe.

Wir finden diese Gedanken auch wirklich in Zarathustras Reden enthalten: z. B. Y. 28, 3: „Fügsamkeit läßt Herrschaft wachsen.“ Ähnlich Y. 34, 11: „Fügsamkeit mit Wahrsein zusammen wird die Herrschaft (Plural, „Reiche“) des guten Denkens wachsen lassen.“ Ferner Y. 48, 5 (eine schon bei Herrschaft und Mißherrschaft genannte Stelle): „Gute Herrscher, nicht schlechte Herrscher sollen über uns herrschen mit Handlungen, die durch Fügsamkeit aus guter Einsicht hervorgehen“, und Y. 28, 7: „Gib du durch Fügsamkeit dem Vishtaspa (der König, den Zarathustra für seine Lehre gewann) und mir Stärkung; gib das und füge es, o Weiser, durch deine Herrschermacht (ein anderes Wort als Chshathra, damit verwandt und hier wohl gleichbedeutend), daß wir eure Worte hören.“ Y. 44, 7: „Wer hat die hochgeschätzte Ergebenheit zusammen mit der Herrschaft geschaffen?“

Im folgenden hebe ich die hauptsächlichsten in den Gathas erkennbaren Züge der Bereitwilligkeit oder Ergebung hervor, abgesehen von ihrem Verhältnis zur Herrschaft.

Wie die guten Wesen überhaupt gehört sie dem Wahrsein an, dient ihm und steht im nahen Verhältnis zu ihm. Sie ist „verbunden mit dem Wahrsein“ Y. 34, 10; das Wahrsein folgt ihr (begleitet sie) Y. 46, 16; sie kommt mit dem Wahrsein Y. 48, 11. Sie gibt Belehrung über die Wahrheit Y. 33, 13, unterstützt das Wahrsein Y. 44, 6, und unterstützt mit dem Wahrsein zusammen den Weisen Herrn Y. 47, 6, und durch das Wahrsein steht man der Fügsamkeit nahe Y. 49, 5; vgl. noch die oben genannte Stelle Y. 34, 11. Zum Guten Denken wird sie in Parallele gestellt: „der Wohlverständige verheißt die aus Gutem Denken kommenden Werke zu ergreifen und die kluge Ergebenheit“ Y. 34, 10, während der Lügner „sich in zwiefacher Weise vom Wahrsein abwendet; weder hält er fest daran, daß er Fügsamkeit habe, noch hat er sich mit Gutem Denken beraten“ Y. 49, 2; und während der Wissende die Fügsamkeit hochschätzt, vertreiben diejenigen sie, die des Guten Denkens nicht teilhaftig sind Y. 34, 9. Ferner berät sie sich mit dem Klugen Geist (Y. 31, 12) und hat, wie schon bei Besprechung ihres Namens bemerkt wurde, mehrfach das gleiche Beiwort wie er: „die kluge Ergebenheit“ (Y. 32, 2; Y. 49, 2; Y. 51, 4; „sehr kluge Werke der Ergebenheit“ Y. 53, 3; „ein Mann ist aus Fügsamkeit klug“ Y. 51, 21). Überhaupt ist ihre Art verständige Besonnenheit, und Zarathustra ermahnt seine Tochter Purucista (die „Viel-

einsichtige") in der Ansprache bei ihrer Eheschließung: „Mit deinem Verstand geh zu Rate und übe wohlbedacht sehr kluge Werke der Dienstbereitschaft" Y. 53, 3. Die Einsicht (*čisti*) gehört zu den Werken der Ergebenheit auch Y. 48, 5, wonach gute Herrscher „durch Fügsamkeit vermittels der Werke der guten Einsicht regieren". Y. 51, 21 aber steht die Einsicht so mit Worten und Werken verbunden, wie sonst die Gedanken in der Formel von den „rechten Gedanken, Worten und Werken".

Wie die Ergebenheit und Fügsamkeit frommes Verhalten fördert, sagt Y. 51, 21: „Ein Mann, aus Fügsamkeit klug, ein solcher läßt durch Einsicht, Worte, Werke, durch sein geistiges Wesen das Wahrsein gedeihen." Aus der Formel des frommen Verhaltens sind es aber besonders Worte und Werke, zumal die letzteren, was der Ergebenheit wiederholt zugeschrieben wird, so Y. 44, 10: „Mit den Worten und dem Handeln der Fügsamkeit wird man die Lehre richtig betätigen"; Y. 44, 6: „durch ihre Werke unterstützt die Fügsamkeit das Wahrsein"; Y. 47, 2: „mit der Zunge durch Worte des Guten Denkens und mit den Händen durch Werke der Dienstbereitschaft wird man das Beste tun." Vgl. noch die „Werke der Ergebenheit" Y. 48, 5 und Y. 53, 3.

Von dieser frommen Ergebenheit geht auch die in rituellem Sinn fromme Betätigung aus, *yasna-* „Verehrung, Gebet" und *namah-* „Ehrfurcht, Verehrung", wie zu ersehen ist aus Y. 45, 10: „diesen (den Weisen Herrn) sollst du mit den Gebeten der Bereitwilligkeit (verherrlichen?)", Y. 49, 10: „die Ehrerbietung, durch welche Fügsamkeit besteht"; auch Y. 51, 21 werden Gebet und Verehrung mit Aramati zusammen genannt.

Durch den „Eifer" ihrer Betätigung „fördert sie (oder: läßt gedeihen) die Erdenwelt" Y. 46, 12. Gleich andern Unsterblichen wird sie als bei der Schöpfung (Y. 30, 7; Y. 34, 10) und beim Endgericht (Y. 43, 1, 6; Y. 47, 6) beteiligt erwähnt. Daß sie Wohnung und Weidegründe gewährt (Y. 48, 11) ist in anderem Zusammenhang zu besprechen.

Das jüngere Awesta, in dem sich Erwähnungen und Anrufungen der Aramati finden, gibt uns keine weitere Auskunft über ihr Wesen. Die Stellen, wo in den Gathas oder dem jüngeren Awesta von ihrem teuflischen Gegner die Rede ist, sind schon angeführt. An den beiden schon mehrfach genannten Aufzählungen der Oberteufel, V. 19, 43 und V. 10, 9, ist nach Indra und Saurva, also an der Stelle, wo Taromati oder ein Stellvertreter für sie zu erwarten ist, (der Teufel) Nanhaithya genannt. Auch dies ein altarischer Göttername, lautlich entsprechend dem altindischen *nāsatya-*, dem Beiwort der Asvins, der beiden Götterjünglinge. Möglicherweise bezeichnet dieser Name das indische Götterpaar als rettende Wesen; doch steht das nicht fest. Zwischen Taromati, der Genie des Hochmuts, und den indischen Nasatyas läßt sich ebensowenig eine innere Beziehung herstellen wie zwischen Lüge und Indra, zwischen Mißherrschaft und Saurva.

In der mittelpersischen Literatur finden wir das Äquivalent für awestisch

Nanhaithya in verschiedener Weise entstellt, verschrieben und verlesen als *naonhas, nakaet* usw. Da heißt es nun im Bundehesh (30, 29) in dem schon verwendeten Bericht vom Endkampf, in welchem Indar und Sovar als Gegner von Ashvahisht (Wahrheit) und Shatver (Herrschaft) genannt sind, daß mit Spandarmat (kluge Ergebenheit) kämpfen wird „*taromat* das ist *naonhas*". Damit ist also die mit der altzarathustrischen Wesensbezeichnung Hochmut und die mit dem altarischen Gottesnamen bezeichnete Macht gleichgesetzt. Dies ist noch eine indirekte Bestätigung für die oben dargelegten Gleichsetzungen der Teufelsnamen Indra und Saurva mit den bösen Mächten Lüge und Mißregierung. Andere mittelpersische Werke stellen direkt Spendarmat und Taromat einander gegenüber (Dad. 94, 2; Dink. 9, 34) und der Bundehesh sagt an einer anderen Stelle (Kap. 28, 14) ausdrücklich, daß Taromat den Hochmut (*tarmēnišnēh*) schaffe. Somit ist auch von dieser Seite her die Wesensbestimmung dieses Teufels bestätigt.

e) *Heilsein und Nichtsterben.*

Die beiden letzten Klugen Unsterblichen sind Ha(u)rvatat und Amurtatat. (Der in der Schreibung gegebene Diphthong in *haurvatat* steht für ursprüngliches *a;* es verhält sich damit ebenso wie mit dem *ai* in Arama(i)ti und noch in manchen andern Fällen. Ich schreibe im folgenden Harvatat). Harvatat und Amurtatat werden mehrfach im Doppeldual zusammengestellt. Diese Ausdrucksweise, also buchstäblich: „beide Harvatat und beide Amurtatat", bedeutet die Verbindung in einem zusammengehörigen Paar, also soviel wie: „beide, Harvatat und Amurtatat." Nur ganz selten findet sich die Erwähnung eines dieser Namen ohne den andern, und in einem dieser Fälle, Y. 32, 5, sagt Zarathustra: *hujyāti* und *amurtatāt*, d. i. „gutes Leben und Amurtatat"; da ist „gutes Leben" ein Synonym von Harvatat, dessen Bedeutung also auch dadurch bestimmt wird.

Beide Wörter sind gebildet mit dem Abstraktsuffix *-tāt-*, welches genau dem Suffix lateinischer Wörter wie *qualitas, quantitas, maiestas* usw. und dem griechischen Suffix -τητ- in Wörtern wie ποιότης, κακότης entspricht und die Bedeutungsfunktion der deutschen *-heit* und *-keit* hat.

Das erste der beiden Wörter, *harvatāt-*, ist von einem Adjektiv *harva-* „heil, unverletzt, vollständig" gebildet. Demselben entspricht im Altindischen *sarva-* „ganz", wovon auch im Indischen das Abstraktum *sarvatāt-* (meist *sarvatāti-*) „die Ganzheit" abgeleitet ist. Ferner entspricht diesem Adjektiv *harva-, sarva-* das lat. *salvus* „heil, unverletzt, ganz". Das awestische Wort bedeutet die Ganzheit im Sinne des Unverletzten, des Heilseins. Die Verwendung des Worts wird gut illustriert durch Y. 58, 6: „Wir übergeben die Gedanken, geben die Worte, die Taten, übergeben unser Vieh, geben unsere Leute dem Klugen Geist, (auf daß) wir unverletztes Vieh, gesunden Hausstand, gesundes Vieh, gesunde Leute haben, (auf daß wir) unverletzt, gesund und gesegnet seien."

Die Unverletztheit ist also ein der Gesundheit ganz nahestehender Begriff und wo beide so wie hier unterschieden werden, bezeichnet die „Ganzheit" wohl Freiheit von äußerlichen Verletzungen, während das Wort für „gesund" — etymologisch gleich „fest, unerschüttert" — die innere, organische Gesundheit bezeichnen dürfte. Wo es auf solche Unterscheidung nicht ankommt, dürfen wir Harvatat außer mit „Ganzheit, Unversehrtheit, Heilsein" auch mit „Gesundheit" übersetzen.

Freilich ist mit all dem der zoroastrische Begriff noch nicht erfaßt, denn Gesundheit ist für uns ein physiologischer Zustand, im Zoroastrismus eine geistige Macht, eine himmlische Wesenheit. Und da wir mit Betrachtung der „Unversehrheit" als einer geistigen Macht in einer fremden Vorstellungswelt sind, so versagen wir es uns, den wie man meinen könnte, naheliegenden Schluß zu ziehen, daß Krankheit das Gegenteil davon sei. Im zoroastrischen System haben die Krankheiten nicht einen so erhabenen Platz wie der spirituelle Begriff des Heilseins, sie sind vielmehr stofflicher Natur, schlimme Substanzen, die unter der Oberherrschaft eines geistigen Teufels stehen (s. S. 117 f.).

Für ein tieferes Eingehen auf diesen Begriff ist es nötig, den ihm so nahestehenden von Amurtat zu bestimmen.

Dieses Wort enthält die Vorsilbe *a-*, die nach Form und Bedeutung unserm negierenden *un-* entspricht, und ein (Verbal-)Adjektiv *murta-* „gestorben, tot", es bedeutet also „Un-tot-heit"; man kann dafür auch sagen „Nicht-tot-sein" oder „Nicht-sterben". Auf zweierlei Weise kann man geneigt sein, diese gemäß unserm Sprachgebrauch gesucht erscheinenden Ausdrücke durch geläufigere Wörter zu ersetzen, nämlich entweder durch „Leben" oder durch „Unsterblichkeit". Nun ist aber „Leben" im Zoroastrismus ein ganz anderer Begriff. Es ist nicht, worum es sich hier handelt, eine unvergängliche himmlische Macht, ein Gott nahestehendes wirksames Wesen, sondern das in den irdischen Lebewesen vorhandene physische Leben, das mit dem Tode erlischt. Es ist wichtig, diese „Lebenssubstanz" auch in unserer Ausdrucksweise stark von der geistigen Kraft, welche Unversehrtheit erwirkt, zu unterscheiden. Diese Begriffe haben keinerlei Berührung, Ähnlichkeit oder Parallelismus. Man kann also auch nicht sagen, das eine sei das Leibesleben und das andere sei das geistige Prinzip des Lebens.

„Unsterblichkeit" ferner kommt sehr ernst in Betracht. Einerseits nämlich schon aus sprachlichen Gründen. Das Adjektiv *murta-* heißt nämlich nicht nur „gestorben, tot", sondern wird neben *murt(i)ya-* „sterblich" auch als Bezeichnung des Menschen, also im Sinne „der Sterbliche" gebraucht. Ferner ist *amurta-* (geschrieben *aməša-*) in der Bezeichnung der Amurta Spontas, der „Klugen Unsterblichen" und sonst „unsterblich"; das Abstraktum davon kann also „Unsterblichkeit" sein. Sodann entspricht auf indischer Seite *amṛta-* „unsterblich, Gott, Götterwelt, Götterspeise, Lebenselixir, Unsterblichkeit", mit dem Abstraktum *amṛtatva-* „Unsterblichkeit".

Obwohl in diesem Teil meiner Darstellung nicht die indo-iranische Religions-

vergleichung zu bestimmen hat und nicht die im Zoroastrismus enthaltenen ur-arischen Elemente aufzusuchen sind, ist es hier am Platz, gewisse Seiten des indischen Gebrauchs von *amṛta-* im Veda hervorzuheben. Eine vollständige Untersuchung darüber wird hier natürlich nicht geboten. Abgesehen davon nämlich, daß menschliche oder übermenschliche, zunächst aber offenbar sterbliche Wesen wie die Angiras, die Ṛbhu's durch besondere Leistungen das *amṛta-* erlangen, also wirklich unsterblich werden, wird auch gewöhnlichen Menschen das *amṛta-* zuteil.

Wenn der ṛgvedische Dichter (5, 4, 10) sagt: „ich Sterblicher rufe dich Unsterblichen an . . ., gib uns Ruhm, durch Nachkommenschaft möge ich Unsterblichkeit erlangen“, so ist da die Unsterblichkeit im Jenseits, die durch die Väteropfer der Nachkommen aufrechterhalten wird, gemeint. Nicht anders ist es bei Anrufungen wie 5, 55, 4: „setzet uns in Unsterblichkeit“. Desgleichen die „höchste Unsterblichkeit“ 1, 31, 7. Aber doch steht da die Unsterblichkeit in enger Verbindung mit irdischen Gütern, wenn es heißt: „Du, o Agni, bringst den Sterblichen zur höchsten Unsterblichkeit, zu Ruhm Tag für Tag, der du . . . beiderlei Volk (Göttern und Menschen) Labung bereitest . . . und Erquickung“. Agni, das Feuer, bereitet Speise, und davon ist die Opferspeise für die Götter allerdings Unsterblichkeitsspeise (z. B. 3, 26, 7), aber es ist hier so, als ob auch die Menschenspeise, die der Erhaltung des Lebens dient, zu *amṛtam* führe. Und was hier vielleicht nur eine Auffassungsmöglichkeit ist, steht anderswo deutlich, z. B. 7, 4, 6: „Denn Agni besitzt viel *amṛtam*, er vermag Männerreichtum (zahlreiche männliche Nachkommenschaft) zu geben; nicht mögen wir ohne Männer (männliche Nachkommen), nicht ohne Speise und Gabe (!) um dich sitzen.“ Indem also Agni *amṛtam* besitzt, vermag er den Menschen Speise zu geben. Ähnlich 5. 63, 2: „Wir gehen euch an um Regen, Reichtum und *amṛtatva-*“, wo doch eben Regen und Reichtum das ist, wodurch man seinen Lebensunterhalt hat. Wenn es ferner 10, 186, 3 heißt: „Was dort in deinem Hause, o Wind, als Schatz von *amṛtam* aufbewahrt ist, davon gib uns zum Leben“; so ist *amṛtam* ein allerdings göttlicher, übernatürlicher Lebensschatz, aus welchem der Gott aber irdische Lebenskraft verteilt. In dem Satz 1, 125, 6: „die den Opferlohn geben, genießen *amṛtam* . . ., verlängern ihre Lebensdauer“ (ganz ähnlich 10, 107, 2) kann gemeint sein, daß sie sowohl im Himmel als auf Erden es vergolten erhalten, aber auch, wie Geldner es mit seiner Übersetzung „Lebensbalsam“ auffaßt, daß sie lebensverlängernde Nahrung erhalten. Einfach die lebenspendende und verlängernde Kraft ist gemeint 1, 23, 19: „In den Gewässern ist *amṛtam*, in den Gewässern Arzenei (Heilmittel)“ (vgl. I. 23, 21: Ihr Gewässer, spendet Arzenei als Schutz für meinen Leib, und lange möge ich die Sonne sehen). Ebenso ist es auch in dem Preis der Gewässer 10, 30, 12: „Ihr reichen Wasser verfügt ja über Güter; Kraft und segensreiches *amṛtam* verleiht ihr; ihr seid Herrinnen über Reichtum und Nachkommenschaft.“ 7, 57, 6 kann man übersetzen: „Gebt unsern Kindern langes Leben“ oder „gebt,

daß unsere Nachkommenschaft nicht ausstirbt.“ Zum Schluß erwähne ich noch 4, 54, 2: „Den opferwürdigen Göttern nämlich verschaffst du zuerst das *amṛtatvam* als höchsten Anteil, dann erschließt du, o Savitar, den Menschen als Gabe aufeinanderfolgende Leben“, wo ich nicht entscheiden kann, ob es sich um Wiedergeburt in mehreren Leben handelt.

Die Stellen genügen, um zu zeigen, daß das vedische *amṛta-*, *amṛtatva-* nicht ausschließlich „Unsterblichkeit“ ist, sondern daß es auch die Fortdauer oder Verlängerung des Lebens bedeutet. Das ist ein Begriff von ganz unmittelbar sich aufdrängender religiöser Bedeutung, denn ganz ohne daß das Denken sich erhebt zu dem ins Unendliche gehenden Begriff der Unsterblichkeit, wird der Mensch oft genug Anlaß haben, zu wünschen und zu beten, daß er noch länger leben möge, daß er — etwa in dieser augenblicklichen Gefahr — nicht sterben möge.

Von dieser einfachen und fürs wirkliche Leben so wichtigen Vorstellung müssen wir, wie ich meine, ausgehen, um auch den zoroastrischen Begriff des Nichtsterbens zu erfassen. Dabei kommt es jedoch darauf an, daß dieses eine in der Region Gottes wirkende persönliche Macht ist, die dann auch weniger gut mit dem Zustandsausdruck „Nicht-tot-*sein*“ als mit dem mehr dynamischen „Nichtsterben“ bezeichnet wird. Und als solche überirdische Kraft ist dieser „Kluge Unsterbliche“ allerdings mehr als nur die Verlängerung des einzelnen Menschenlebens. Und wenn es sich nicht um dessen Einwirkung auf Dinge dieses Lebens handelt, sondern in einem höheren Sinn um die Vereinigung mit dieser göttlichen Kraft und den Anteil an ihr, dann ist dieses „lange Leben“, wie Zarathustra es nennt, etwas Höheres als die Fortdauer des Erdenlebens.

In ähnlicher Weise kann das vedische *sarvatāti-* zum Vergleich herangezogen werden, das in gewissen Verbindungen Ganzheit, einfach im Sinn des vollen Maßes, bedeutet. So ließe sich auch anderwärts statt an Gesundheit an die Vollständigkeit denken, denn die Vorstellungen von Gesundheit, langer Lebensdauer und Vollzahl der Jahre (die auf 100 angesetzt wird) spielen ineinander. Wenn es also 10, 36, 14 heißt: „Savitar, verleihe uns *sarvatāti-*, Savitar, spende uns lange Lebensdauer“, so könnte man da *sarvatāti-* statt mit „Gesundheit“ auch mit „Vollzahl (der Jahre)“ übersetzen. In diesem Falle wären die beiden nebeneinander stehenden Bitten nahezu gleichwertig. Daß das nicht gemeint ist, zeigt der Vergleich mit 1, 89, 8, 9: „Mögen wir *mit festen Gliedern und Leibern* das Alter, das uns von Gott gesetzt ist, erreichen. Denn hundert Herbste sind vor uns, ihr Götter, wo ihr für uns das Altern des Leibes gesetzt habt, wo die Söhne Väter werden; tut unsrer Lebenszeit *keinen Schaden* an mitten auf dem Weg.“ Feste Glieder und fester Leib im Verhältnis zum Alter stehen da so beisammen, wie dort Gesundheit und Lebensdauer. Und so wird denn auch an andern Stellen unter *sarvatāti-* am besten „Unverletztheit, Gesundheit“ und noch etwas weiter „Wohlergehen“ verstanden; z. B. 10, 96, 4 an Soma: „läutere dich (uns) zur Unüberwindlich-

keit, zur Untötbarkeit, zum Glück, zur hohen Gesundheit"; 6, 56, 6: „Wir gehen dich an um Glück, das Unheil fernhält und Gutes bringt, zur Gesundheit heute und zur Gesundheit morgen"; 5, 69, 3: „Um Reichtum rufe ich an Mitra und Varuna, um Gesundheit, um leibliche Nachkommenschaft, — Heil und Segen!"

Die beiden vedischen Wörter bezeichnen also zunächst Wohlergehen und langes Leben auf Erden. Hinzu kommt Leben ohne Tod im Jenseits. Ganz ähnlich ist es im Zoroastrismus, nur daß da die Geltung für dieses und jenes Leben auf beide Begriffe auszudehnen ist. „Heilsein" oder „Wohlergehen" bedeutet in jener höheren Welt in einem vollkommenen Leib ein „wundervolles Leben, nicht alternd, nicht sterbend, nicht verwesend, nicht faulend, ewig lebend, ewig gedeihend, in freiem Belieben" (Yt. 19, 11). Es ist also ähnlich wie bei der Herrschaft, von der wir ebenfalls festgestellt haben, daß sie ein diesem Erdenleben entnommener Begriff ist und in einem höheren Grad vom himmlischen Dasein gilt. Und wie dort, so scheint es auch hier zu sein, daß zwar Zarathustra selbst in diesen Vorstellungen beiderlei Dasein umfaßt hat, die spätere Zeit aber bei diesen Begriffen ausschließlich an ein künftiges höheres Dasein gedacht hat.

Zarathustra sagt Y. 32, 4 ff.: „Dadurch, daß — ihr Teufel alle (aus Strophe 3) — die schlechtesten Dinge befehlt, wodurch . . . die Menschen . . . vom Guten Denken abfallen, . . . betrügt ihr die Menschen um Heilsein und Nichtsterben . . ." Dies kann sich sehr wohl auf das Erdenleben beziehen, und es besteht keine Notwendigkeit, diese Worte bloß in dem übernatürlichen Sinn aufzufassen, daß die Wirksamkeit der Teufel die Menschen um das Heil in einem Dasein nach dem Tod bringt. Jedoch ist dieser Sinn in diesen Worten wahrscheinlich zugleich enthalten.

Obwohl erst ein näheres Eingehen auf die Jenseitsvorstellungen Klarheit bringen kann über die jenseitige Rolle von Heilsein und Nichtsterben, müssen wir doch schon hier aus den Aussagen über diese beiden Klugen Unsterblichen zu entnehmen versuchen, was ihr Sinnesgehalt ist.

Nicht notwendig und nicht ausschließlich jenseitige Bedeutung hat ihre Nennung meiner Ansicht nach in Y. 45, 5: „. . . eine Rede, die zu hören für die Menschen sehr gut ist. Alle, die mir für dieselbe Gehör geben, sollen zu Heilsein und Nichtsterben gelangen durch Taten aus Gutem Geiste." — Y. 47, 1: „Durch den Klugen Geist und das Beste Denken wegen unserer Tat und unseres Wortes gemäß dem Wahrsein möge uns Heilsein und Nichtsterben geben der Weise Herr mit der Herrschaft und der Fügsamkeit." (Diese Strophe ist bemerkenswert, weil nur hier Zarathustra alle Klugen Unsterblichen zusammen nennt.) — Y. 51, 7: „Der du das Rind geschaffen hast und Wasser und Pflanzen durch den sehr Klugen Geist, o Weiser, gib mir Heilsein und Nichtsterben durch immerwährende Kraft . . ." Besonders bedeutsam ist hier die Nennung von Wasser und Pflanzen, die in enger Be-

ziehung zu Wohlergehen und Nichtsterben stehen. Doch kann dies erst in einem späteren Abschnitt erörtert werden. — Y. 44, 18 spielt auf eine bestimmte, uns allerdings nicht bekannte Lebenslage Zarathustras an, wo ihm, vielleicht für priesterliche Tätigkeit, ein bestimmter Lohn, der in Viehbesitz bestehen sollte, versprochen war, und er Bedenken hatte, ob die Vereinbarung eingehalten würde. Zarathustra erwähnt dies in seiner Zwiesprache mit Ahura Mazda, indem er sagt: „Werde ich durch Wahrsein den Lohn verdienen ... ebenso wie du die beiden Heilsein und Nichtsterben zu geben vorhast?" Zarathustra wünscht, daß das Lohnversprechen eines Mitmenschen „durch Wahrsein" ebenso sicher in Erfüllung gehe wie diese Verheißung Gottes, die sich sowohl aufs Erdenleben als aufs Jenseits beziehen mag.

Dagegen scheint mir die auf das Jenseits gehende Geltung festzustehen Y. 48, 1: „Wenn er vermittels der Vergeltungen durch das Wahrsein die Lüge überwinden wird, so daß eintreten wird, was ... für das Nichtsterben vorausgesagt worden ist, dann wird durch dein Heil (dies ist der jenseitige Lohn) dein Lobpreis wachsen, o Herr." Y. 45, 6 Schluß und 7: „Durch seinen Verstand möge er mir das Beste (= Paradies) verheißen, dessen ... Heil (siehe die vorgenannte Stelle) ja erstreben die jetzt Lebenden, die Früheren und die Zukünftigen; in Nichtsterben wird die Seele des Wahrhaftigen glücklich (?) sein, immerwährend aber das Weh des lügnerischen Menschen, und das möge der Weise Herr durch seine Herrschermacht bewirken." Y. 45, 10: „Ihn will ich mit den Verehrungen der Ergebenheit preisen, der in der Seele als der Weise Herr vernommen wurde, weil er durch sein Wahrsein und Gutes Denken verheißen hat, daß in seinem Reich Heilsein und Nichtsterben sein werden, für uns in seinem Hause immerwährende Kraft"[1]. Endlich Y. 44, 17: „Künftige Vereinigung mit Heilsein und Nichtsterben."

Die Beziehung aufs Jenseits ist Y. 31, 21 durch den Inhalt der vorherigen Strophe gegeben. Diese besagt: „Wer zum Wahrhaften hingeht, Herrlichkeit ist hernach sein Besitz. Lange Dauer der Finsternis, schlechte Speise, Weherufen: in *die* Welt wird euch, ihr Lügner, euer Urwesen durch eure Taten führen." Darauf 21: „Der Weise Herr wird aus seiner vollkommenen Gemeinschaft mit Heilsein, Nichtsterben, Wahrsein und Herrschaft die Führerschaft des Guten Denkens dem geben, der durch Geist (hier offenbar = Gedanken) und Werke sein Freund ist." — Weniger sicher möchte ich in dieser Beziehung urteilen über Y. 31, 6: „Der da weiß und mir sagen wird das richtige Wort über Heilsein, Wahrheit und Nichtsterben, dem soll das Beste gehören, nämlich das Reich des Weisen, das ihm durch Gutes Denken zunehmen soll."

Ohne daß die Erwähnungen dieser beiden Genien vollständig vorgeführt werden sollen, sei noch ein weiterer Passus genannt, nämlich Y. 33, 8—10.

---

[1] Beachte den Parallelismus von „immerwährend" und „Nichtsterben", von „Kraft" und „Gesundheit".

Da ist am Schluß von Strophe 8 an Gutes Denken und Wahrsein die Bitte gerichtet: „Gebt Heilsein und Nichtsterben, eure beständig währende Gabe.“ Wie möglicherweise in Y. 51, 7 und vermutlich Y. 45, 6 dürfte das Wort „immerwährend, beständig“, dessen Deutung jedoch umstritten ist, auf die jenseitige Zukunft deuten. — Im weiteren Verlauf dieses Stückes handelt dann Strophe 10 vom Heilsein, ohne freilich das Wort Harvatat dafür zu gebrauchen. Statt dessen steht da „gutes Leben“ oder „Lebensglück“, (nahezu) dasselbe Wort wie Y. 32, 5; es wurde schon am Anfang dieses Abschnitts mit „gutes Leben“ wiedergegeben und dort ist auch besonders klar, daß es nur in freiem Wechsel des Ausdrucks für Harvatat steht. Es ist also Y. 33, 10 gesagt: „Alles Lebensglück von dir, welches gewesen ist und vorhanden ist und bestehen wird, teile es nach deinem Gefallen aus. Laß durch Gutes Denken, Herrschaft und Wahrsein den Leib wachsen.“ Mit dem ausdrücklichen Hinweis auf den Leib ist eine willkommene Bestätigung für die hier vorgetragene Auffassung von Harvatat als „Gesundheit, leibliches Wohlergehen“ gegeben. Lebensglück einerseits, Gedeihen des Leibes als Lohn und Folge der genannten Tugenden und als Segensspende der sie vertretenden Genie kann sehr wohl für dieses Leben verheißen sein. Aber ebensowohl kann von künftiger Verklärung des Leibes die Rede sein. Die Entscheidung darüber ist um so schwieriger, als die zwischen den bis jetzt erörterten stehende Strophe z. T. unklar ist. Da sind genannt „die Seligkeiten der beiden die Wahrheit fördernden Genossen“ und diese Genossen sind zweifellos Harvatat und Amurtatat, ihre Seligkeiten sind Heilsein und Nichtsterben. Am Schluß der Strophe ist der Wunsch ausgesprochen: „Er (der Weise?) gewähre die Mitwirkung dieser beiden, deren Seelen zusammengehen.“

Wir müssen uns vergegenwärtigen, daß Harvatat und Amurtat himmlische Genien sind, die zu unsterblichen Persönlichkeiten erhobenen Vorstellungen leiblichen Wohlergehens und der Fortdauer des Lebens. Daher können sie allerdings diese Lebensgüter in beschränkt irdischem Maße verleihen, sind selber aber etwas Unvergängliches und die unmittelbare Vereinigung mit ihnen in einem vollkommeneren Jenseits gibt auch in vollkommenerem Maße Anteil an ihnen.

Im jüngeren Awesta sind folgende Stellen bemerkenswert: Y. 58, 6f., die Fortsetzung des Abschnittes, der vorhin schon zur Veranschaulichung der Begriffe „heil“ und „gesund“ angeführt wurde. Er ist ein Gebet um Gesundheit von Mensch und Vieh, dessen Schluß jedoch vielleicht auf die Seligkeit im Jenseits Bezug nimmt. Der anschließende Abschnitt 7 ruft das Feuer an im Hinblick auf die Rolle, die es beim Jüngsten Gericht spielen wird und es heißt in Fortsetzung davon: „gib ... zur Hilfe, gib ... zur Unterstützung Heilsein und Nichtsterben.“ Ganz klar ist die Zugehörigkeit von Gesundheit und Nichtsterben zum Himmelreich ausgesprochen Yt. 1, 25, wo Ahura Mazda spricht: „Hier ist das Gute Denken in meinem Hause, o Zarathustra ... (usw. mit Nennung der andern Amurta Spontas in gleicher Formel) ... hier

sind Heilsein und Nichtsterben in meinem Hause, o Zarathustra, die der Lohn der Wahrhaftigen sind, die ins jenseitige Dasein gehen.“ Sodann heißt es mit Bezug auf den Kampf der guten und bösen Mächte am Ende dieser Welt Yt. 19, 96: „besiegen werden Heilsein und Nichtsterben beide Hunger und Durst, besiegen werden Heilsein und Nichtsterben den argen Hunger und Durst.“ Diese schon oben wegen der Gegnerschaft von Gutem und Schlechtem Denken erwähnte Stelle nennt uns also die Gegenteufel zu Heilsein und Nichtsterben.

Fragen wir nun aber nach den Bezeichnungen der schlimmen Gegner von Gesundheit und Nichtsterben in den verschiedenen Epochen des Zoroastrismus, so gewinnen wir noch weniger als in den vorherigen Fällen ein einheitliches Bild. Bei Zarathustra selbst ist nur eine Stelle, an der man sie genannt findet. Y. 31, 18 heißt es vom Lügner: „Er bringt Haus, Dorf, Gau und Land in Elend und Tod“, und ähnlich ist die Verbindung „Qual und Tod“ Y. 53, 8. Diese Übel sind dabei nicht den beiden segensreichen Mächten ausdrücklich entgegengestellt, aber ihre Zusammenstellung läßt es als möglich erscheinen, daß sie als die gegensätzlichen Geister zu verstehen sind Vgl. jedoch auch Y. 30, 4, S. 145.

In den späteren Texten finden wir aber an dieser Stelle Durst und Hunger, wofür einige der schon genannten Stellen zeugen; dazu kommt noch die V. 7, 70 gebotene Aussage, daß Durst und Hunger die schlimmsten Krankheiten sind.

Daß gerade diese beiden Begriffe als hervorragende Teufel die Stellung gegenüber Heilsein (Wohlergehen) und Nichtsterben einnehmen, wird sich später einigermaßen aufklären. Da wird nämlich zu zeigen sein, daß einerseits Gesundheit und Nichtsterben in einer besonderen Beziehung zu Wasser und Pflanzen stehen, und daß andererseits ihre beiden teuflischen Gegner mit Dürre und Mißwachs in Zusammenhang stehen. Doch aber besteht hier keine völlige Klarheit. Denn nicht nur, daß Elend (Qual) und Tod, die bei Zarathustra diesen Platz einzunehmen scheinen, unserem Gefühl nach sich hier besser einfügen, sondern ferner finden wir als die Gegner von Heilsein und Nichtsterben im jüngeren Awesta (V. 10, 10 und V. 19, 43) auch die namentlich genannten Teufel Ta(u)rvi und Za(i)rica, mittelpersisch Taric und Zaric. Das sind nun keine mit indischen Götternamen übereinstimmenden Bezeichnungen, sondern speziell iranische Wörter. Das Awesta sagt über ihr Wesen nichts aus. Spätere Quellen erklären sie einerseits gleichfalls mit Durst und Hunger, anderseits sagen sie aus, daß der eine dieser Dämonen Gift bereitet und der andere es in die Speisen von Mensch und Tier mischt.

Nun hat aber Darmesteter in der obengenannten Arbeit wahrscheinlich gemacht, daß diese beiden Dämonennamen etwa „Wunde, Wundkrankheit“ und „(hinfälliges) Greisenalter“ bedeuten. Diese Erklärung ist zwar nicht allgemein anerkannt worden, ich halte sie jedoch für vollkommen richtig. Darmesteter zeigt auch sehr schön, wie verwandte altindische Wörter im

Ṛgveda gebraucht werden in Zusammenhängen, die ganz in den hier herrschenden Gedankenkreis passen. Da die Altersschwäche als Vorstufe und Ursache des Todes angesehen wird, ist die Bitte um deren Abwendung gleich der um langes Leben, und ebenso stehen sich Heilsein und Wundkrankheit gegenüber.

Wir sehen nicht, welcher Fassung des Gegensatzes zu Heilsein (Wohlergehen) und Nichtsterben wir den Vorrang einräumen sollen; ob Elend und Tod oder Durst und Hunger oder Wunde und Altersschwäche. Sie sind Sonderformen des gleichen Oberbegriffs. Daß derselbe keine einheitliche und zusammenfassende Formulierung gefunden hat, hängt wohl damit zusammen, daß Zarathustra selbst in seinen Reden von den schlimmen Mächten verhältnismäßig wenig spricht und demgemäß in bezug auf sie keine feste Terminologie ausgebildet hat, und das vermutlich am wenigsten für die am Ende der Reihe stehenden. Ferner ist es hier für uns besonders schwer, die Grenzlinie zwischen körperlicher und geistiger Welt zu ziehen. Es wird daher auf diese Frage noch zurückzukommen sein. Im systematischen Zusammenhang der Weltanschauung haben Durst und Hunger den meisten Anspruch, als passende Bezeichnungen dieser bösen Geister zu gelten.

DRITTES KAPITEL

ANDERE GUTE UND SCHLIMME GEISTER.

Von weiteren Genien sollen hier nur solche näher besprochen werden, die erstens in den Gathas des Zarathustra genannt sind und zweitens den Klugen Unsterblichen nahestehen.

1. GEHORSAM UND UNGEHORSAM.

Nämlich zunächst Srausha (geschrieben *sraoša-*) „der Gehorsam“ [1]. Der unmittelbare Wortsinn, der aus dem Zusammenhang mit dem Verbum „hören, Gehör geben, gehorchen“ hervorgeht, kommt am deutlichsten zur Geltung in Y. 45, 5: „Und ich will verkünden, was mir der sehr kluge, der Weise Herr, sagte, ein Wort, das zu *hören* den Menschen sehr gut ist. Diejenigen, welche mir für dasselbe *Gehör* (Gehorsam, *sraošəm*) geben, sie alle sollen zu Gesundheit und Nichtsterben gelangen durch die aus gutem Geist (= Denken) (kommenden) Werke.“ Wie man sieht, steht der Gehorsam hier in enger Beziehung zu mehreren der zur unmittelbaren Umgebung des Weisen Herrn gehörigen Geister, die vom jüngeren Awesta an als Kluge Unsterbliche bezeichnet werden. Doch wird er in dieser späteren Entwicklungsstufe, in der allein wir eine abgeschlossene Zusammenfassung in einer bestimmt umgrenzten Gruppe feststellen können, nicht zu den Klugen Unsterblichen gerechnet. Lediglich eine Erinnerung daran, daß er diesen ursprünglich so nahegestanden, finden wir darin, daß Y. 57, 12 gesagt wird, daß er von seinen Kämpfen siegreich heimkehrt in die Versammlung der Klugen Unsterblichen.

In den Gathas dagegen wird er noch mehrfach mit den andern vorzüglichsten hohen Geistern zusammen genannt. So Y. 28, 5: „Werd ich als ein Erkennender mit dem Wahrsein dich erschauen und das Gute Denken und den Thron (?) für den Herrn (und) den Gehorsam für den mächtigen Weisen?“ Wenn das Wort *gātu-* „Ort, Platz, Ruheplatz zum Liegen oder Sitzen“ hier, wie ich im Anschluß an Andreas und Wackernagel übersetze, den Thron

[1] Vgl. die Einleitung zu Yäsht 11 in meiner Yäsht-Übersetzung, mit der sich die folgenden Ausführungen teilweise berühren.

Gottes bedeutet, so haben wir hier das Bild, daß der Weise Herr, auf erhabenem Sitze thronend, von einigen seiner Genossen und Gehilfen, unter ihnen Srausha, umgeben ist. Darauf kann man sich bezüglich der oben (S. 35) erwähnten Möglichkeit berufen, daß Srausha ursprünglich vielleicht die Siebenzahl der den Weisen Herrn umgebenden Geister geschlossen hätte. Doch möchte ich dies nicht für sehr wahrscheinlich halten.

Y. 33, 14 heißt es: „Als Spende (Weihgeschenk) gibt Zarathustra das Leben seines Leibes, den Vorzug (?, wörtlich: die Erst-heit) des Guten Denkens für den Weisen, des (guten) Handelns für das Wahrsein und (den Vorzug) des (guten) Redens und den Gehorsam und die Herrschaft." Es scheint, daß Gehorsam als Bereitwilligkeit den Geboten Folge zu leisten, der Gottheit gewidmet wird; es mag jedoch auch sein, daß hier die Summe der in Denken, Reden und Handeln vollbrachten Betätigung des Gehorsams gemeint ist.

In diesem Sinne ist vielleicht auch die schwierige Stelle Y. 46, 17 zu verstehen, wo Zarathustra sagt, daß er in den ersehnten Reichen, wo der Weise Herr thront (Strophe 16) die Verdienste und den Gehorsam seiner Anhänger bekanntmachen wolle.

Unverkennbar ist, daß Srausha beim Gericht über die Seele eine wichtige Rolle spielt. Das verträgt sich sehr gut mit der Auffassung, daß er der Inbegriff ist alles dessen, worin der Mensch seinen Gehorsam gegen Gottes Gebote beweist.

Zugleich aber scheint dabei Srausha derjenige zu sein, der die Forderung des Gehorsams zur Geltung bringt, der zum Gehorsam anleitet und anhält, allenfalls vielleicht sogar denselben erzwingt. Y. 43, 12 nämlich sagt Zarathustra zum Weisen Herrn: „du hast mir nichts geheißen, das ich nicht befolgt hätte (*asruštā*, siehe unten), ehe der Gehorsam zu mir herbeikommen wird, um (mich dazu) anzutreiben, welcher begleitet ist von der Vergeltung." Durch die Vergeltung, Lohn und Strafe, die im folgenden Abschnitt zu besprechende Genie, scheint demnach der Gehorsam darauf hinzuwirken, daß die Gebote des Herrn befolgt werden, wenn nicht der Fromme, wie hier Zarathustra, von sich aus und ohne den Hinweis auf Vergeltung, Gehorsam leistet.

Scheint hierbei Srausha die Strenge in der Gerechtigkeit des Gerichts zu vertreten, so glaubt man anderseits auch so etwas wie Gnade Gottes in seinem Namen und Wesen zu vernehmen, wiewohl ja Gnade, die über Gerechtigkeit und Verdienst hinausginge, im Zoroastrismus keine voll anerkannte Stelle hat.

Da Srausha, wie wir als Worterklärung festgestellt haben, zunächst das Gehör-geben ist, so wird es, wenn von dem Srausha des Ahura Mazda die Rede ist, eher *Erhörung* menschlicher Gebete als Gehorsam sein. So vielleicht Y. 44, 16: „. . . Dann soll durch dein Gutes Denken die Erhörung (? *sraoša*) kommen, o Weiser, zu einem jeden, dem du es wünschest", und besonders Y. 33, 5: „Deine Erhörung will ich als die allergrößte zu Hilfe rufen bei dem Aufhören (= zur Ruhe gehen, Ausspannen; Bezeichnung des eigenen „Heimgangs"), wenn ich zu dem langen Leben gelange."

Der Gegensatz von Srausha, dem Gehorsam, ist bei Zarathustra *asrušti-* (fem.) „Ungehorsam". Im Anklang der Wörter ist auf ihn hingedeutet schon an der vorhin genannten Stelle (Y. 33, 12), wo *asrušta-* „Unbefolgtes, Unbefolgbares, etwas, das ich nicht befolgt hätte" dem Wort *sraoša* gegenübergestellt ist, mit Anklang an den Begriff *asrušti*. Neben andern Untugenden ist der Ungehorsam genannt Y. 33, 4; die Stelle wurde schon oben bei Überheblichkeit (Auflehnung) angeführt (S. 60). Ferner Y. 44, 13: „ob wir wohl die Lüge von uns weg hinunterschaffen werden zu denen hin, die voll Ungehorsams sind . . ."

Es ist aus Wortform und Begriff klar, daß Gehorsam und Ungehorsam die genauen Gegensätze sind; daß eine Gegenüberstellung in gemeinsamer Nennung in den Gathas sich nicht findet, ist Zufall. Und so ist denn an der bereits mehrfach für die sich bekämpfenden Gegensätze zitierten Stelle Y. 60,5 gesagt: „Besiegen soll in diesem Hause der Gehorsam den Ungehorsam" und Y. 10, 16: „dem guten Gedanken gehöre ich an, dem schlechten Gedanken gehöre ich nicht an, dem guten Wort gehöre ich an . . ." usw. mit Nennung noch mehrerer solcher Gegensätze, sodann: „. . . dem Gehorsam gehöre ich an, dem Ungehorsam gehöre ich nicht an . . . usw."

Ehe wir jedoch in der Betrachtung des Gegensatzes fortfahren, ist die umgestaltende Fortentwicklung des Srausha in der späteren Religion zu berücksichtigen.

Dabei sei vorweggenommen einiges aus der Lehre der nachawestischen Schriften. Da ist nämlich die für uns zwar nicht vollkommen deutliche, aber immerhin erkennbare zarathustrische Anschauung, daß Srausha im Gericht der Menschenseele beisteht, ausgebildet zu der ganz bildhaften Vorstellung eines Psychopompos. Die mittelpersischen Schriften befassen sich nämlich sehr eingehend mit dem Schicksal der Seele nach dem Tode. Darnach verweilt diese drei Tage und Nächte bei dem Verstorbenen, indem sie zu seinen Häupten schwebt. In dieser Zeit ist sie mancherlei Angriffen, Fährlichkeiten und Unbilden ausgesetzt, die ihr von seiten böser Geister drohen, und gegen diese Angriffe schützt sie Srausha, insbesondere, wenn ihm zu dieser Zeit besondere Zeremonien und Gaben dargebracht werden [1]. Erst am Morgen des vierten Tages nach dem Tode geht die Seele ins Jenseits, und hat da die Brücke (Cinvatbrücke) zu betreten, die vom Diesseits ins Jenseits führt, und von der der Gottlose in die Tiefe der Hölle hinabstürzt, während der Fromme sie zu überschreiten vermag und so zur Seligkeit in den Himmel gelangt. Beim Überschreiten dieser Brücke ist Srausha ihr Geleiter und führt sie sicher hinüber [2]. Man sieht hier, wie überhaupt bei der ganzen Schilderung dessen, was mit der Seele vorgeht, eine ausmalende Phantasie tätig, die über das

---

[1] Einige Belegstellen: Sh. l a sh. 173; Saddar 58, 4.

[2] Belege z. B. M. Kh. 2. 115, 124. Saddar 58, 4.

streng zur Sache Gehörige hinausschweift. Denn da nach der ursprünglichen Lehre einzig Verdienst und Schuld entscheiden, ob die Brücke sich als überschreitbar erweist, ist die Führerrolle Sraushas eigentlich überflüssig. Freilich mußte es für jeden, der den Tod vor Augen, aber im Rückblick auf sein Leben kein sehr gefestigtes Vertrauen zu seiner eigenen Gerechtigkeit hatte, ein tröstliches Bewußtsein bedeuten, daß ein höheres Wesen ihm bei dieser Wanderschaft behilflich sein werde, und durch gottesdienstliche Handlungen von Priestern und Angehörigen dazu ermuntert werden könne. Aber die Ausschmückung ist noch weitergegangen, indem noch vor dem Betreten der Brücke, mit dem sich unausweichlich das Gericht vollzieht, ein Gerichtsakt angenommen wurde, bei welchem die guten und schlechten Taten des Menschen gegeneinander abgewogen werden und nach dem Überwiegen der einen oder andern Seite das Schicksal der Seele sich bestimmt. Für eine verständige Betrachtung ist wiederum das Gericht durch die Wage mit dem durch die Brücke selbst sich vollziehenden Urteil nicht recht vereinbar. Wenn daher bei diesem Gericht die drei Götter [1] Mithra, Rashnu und Srausha tätig sind, und eigentlich nur die Funktion des Rashnu, als dessen, der die Wage hält und ganz genau und unbestechlich abwägt [2], deutlich wird, die Mitwirkung des Srausha dabei aber ziemlich unklar bleibt, so ist das nicht zu verwundern.

Außerdem gilt Srausha in der Spätzeit als Gottesbote und wird in mohammedanischen Quellen mit dem Erzengel Gabriel gleichgesetzt (Alberuni, Chronologie 204). Sein Name lebt im Neupersischen als *surōš* „Engel“ fort. Nach Bundehesh 30, 30 ist er bei dem Opfer, das Ohrmuzd vor dem Endkampf der guten und bösen Mächte als Hauptpriester darbringt, dessen Opfergehilfe.

Ich sehe jedoch keine Nötigung, mit Rücksicht auf diese Rolle als Gottesbote und Gehilfe, an der obengenannten Gathastelle 28, 5 mit Andreas und Wackernagel seinen Namen als „Diener“ zu übersetzen.

In anderer Weise als die Lehr- und Erbauungsschriften der mittelpersischen Zeit unterscheidet sich das jüngere Awesta von dem Ernst und der Tiefe der Gathas. Neben den litaneiartigen Anrufungen finden wir da kraftvoll bildhafte Göttervorstellungen, die in ihrer anschaulichen Ausmalung an polytheistisches Heidentum gemahnen.

Da ist Srausha losgelöst von der Gruppe der Klugen Unsterblichen und dem alten, aus der heidnischen Naturreligion stammenden Volksgott Mithra angeglichen. Zwar läßt sich in manchen Zügen noch die Herkunft aus dem mehr ethischen und gedanklichen Bereich der Zarathustrareligion erkennen

---

[1] Während ich bei Besprechung der echt zarathustrischen Lehre in Anwendung von Wörtern wie Gott, Götter äußerst vorsichtig bin, darf hier, wo es sich um die jüngeren, bildhaften Vorstellungen handelt, dies Wort gebraucht werden.

[2] Hauptstellen: Ard. Vir. 5, 5; M.i Kh. 2, 118, 119. Auf Rashnu wird hier nicht näher eingegangen; vgl. meine Einleitung zu Yt. 12 und bezüglich des Überschreitens der Cinvat-Brücke auch diejenige zu Yt. 15.

(siehe darüber in meiner Einleitung zu Yt. 11). Gleich Mithra ist er ein gewaltiger Kriegsheld, siegreich, starkarmig, schön gewachsen; mit einem Viergespann leuchtender Geisterrosse fährt er durch den Luftraum, den Kriegern und ihren Rossen verleiht er Kraft, er beschützt die Menschen in allerlei Fährlichkeiten und ficht erfolgreiche Kämpfe mit bösen Dämonen aus. Er beschützt die ganze körperliche Welt, insbesonders des Nachts, wo jene am schlimmsten ihr Wesen treiben. Er ist im höchsten Grade wachsam, der Hahn als wachsamer Vogel (nach späteren Zeugnissen auch der wachsame Hund) ist ihm heilig; er hat seit Erschaffung der Welt nie geschlafen, und ein Teufelswesen, dessen Bekämpfung durch ihn wiederholt genannt wird, ist die faule Hexe des langen Schlafs. Dreimal jede Nacht geht er mit seiner Waffe gegen die Teufel an. Das Gebet an ihn schützt vor nächtlichen Überfällen von Dieben und Räubern. Unter allerlei Teufeln, die er bekämpft, wird vorzugsweise genannt der „Mordgrimm".

2. AISHMA, DER MORDGRIMM.

Der Name dieses bösen Geistes ist auf dem Umweg über das alttestamentliche Buch Tobias als Asmo-daeus zu uns gedrungen. Das Wort Aishma (awestisch *aēšma-*) erscheint im Neuiranischen in der Bedeutung „Zorn" (neupersisch *χišm*) und ist verwandt mit griechisch *οἶμα* „ungestümer Angriff" und mit lateinisch *ira* „Zorn". Man übersetzt das awestische Wort oftmals dem nächstverwandten Neupersischen entsprechend als Zorn; es steht aber in der Bedeutung dem ganz gleichartig gebildeten griechischen Wort näher und bedeutet eigentlich blutdürstiges Ungestüm, grausame Gewalttat, Kampfeswut, Angriff und Überfall (vgl. Y. 1, 18) und blutrünstiges Gemetzel. Zugleich ist Aishma die von Trunkenheit hervorgerufene Raserei und Streitsucht (Y. 10, 8; Yt. 17, 5); er trägt nach der jünger awestischen Vorstellung eine blutige Keule als Waffe, Friedensschluß und Versöhnung sind ihm zuwider, Kampf und Streit sein Element (Yt. 11, 15).

In Anbetracht der sonstigen Zurückhaltung Zarathustras in Erwähnung böser Mächte spielt dieser Mordgrimm eine verhältnismäßig große Rolle in den Gathas und wird nicht selten erwähnt. Zarathustra erkennt ihn besonders bei den Opferschlachtungen des alten heidnischen Kults, bei denen das von ihm als heilig anerkannte Rind getötet und verzehrt wurde, und wendet sich heftig gegen diese Greuel, indem er schonende Pflege des Rindes empfiehlt: Y. 44, 20: „. . . wie der Götzenpriester . . . das Rind dem Mordgrimm überlieferte und der verstockte Fürst [1] es im Herzen jammern macht." So läßt Zarathustra Y. 29, 1 das Rind klagen: „Mich haben Mordgrimm und Gewalt, Blutdurst, Frechheit und rohe Kraft in Banden geschlagen" und Y. 29, 2:

---

[1] *Kavi-*; übersetzt gemäß dem in meiner Einl. zu Yt. 19, S. 172, Anm. gemachten Vorschlag.

„Wer . . . soll den von den Lügnern (gegen das Rind verübten) Mordgrimm zurückschlagen?" Ferner Y. 49, 4: „Die selber kein Vieh halten und durch ihre Verblendung (schlechten Verstand) mit ihren Reden (Zungen) unter den Viehzüchtern Mordgrimm und Blutdurst vermehren, . . . diese erschaffen Teufel durch die Lehre des Lügners."

Ohne alle Gathastellen über diesen Dämon anführen zu wollen, erwähne ich noch als wichtig Y. 30, 6: „Zwischen diesen beiden (dem Klugen und dem Bösen Geist) wählten auch die Teufel nicht richtig, weil Betörung sie überkam, als sie sich berieten. Als sie sich dann das Sehr schlechte Denken (= Böser Geist, siehe oben S. 39) erwählt hatten, da liefen sie zusammen zum Mordgrimm, um durch ihn das Dasein des Menschen zu schädigen."

Obwohl der Mordgrimm in den Gathas verhältnismäßig häufig erwähnt und im Vergleich zu anderen schlimmen Geistern deutlicher erkennbar ist, so findet sich da keine Spur einer Gegenüberstellung. Aus Zarathustras Worten ist nichts darüber zu entnehmen, daß er der spezielle Opponent eines bestimmten guten Geistes sei; er erscheint nicht als Gegensatz zu einem andern Begriff. Wenn man einen solchen ausdenken wollte: Milde, Sanftmut, Selbstbeherrschung oder dgl. — man würde in den Gathas vergeblich danach suchen. Und erst recht klar ist, daß er jedenfalls nicht der Widersacher und das Gegenteil von Srausha war, dem vielmehr der Ungehorsam gegenüberstand und, wie gesagt, noch im jüngeren Awesta (Y. 60, 5) gelegentlich gegenübersteht. Wenn dieses Verhältnis im übrigen auch später nicht mehr in ursprünglicher Weise erhalten ist, so ist doch sehr bemerkenswert, daß an einer andern Stelle des jüngeren Awesta Aishma isoliert steht und nicht Srausha zum Gegner hat. Nämlich Yt. 19, 95 f., wo vom Endkampf die Rede ist und wo mehrere solche Paare von Gegnern genannt werden, ist der Mordgrimm keinem himmlischen Widersacher gegenübergestellt, sondern wird von den künftigen Rettern, also heilbringenden Menschen, besiegt.

Bei dieser isolierten Stellung ist es aber nicht geblieben; seine besondere Natur, um deretwillen er in den Gathas so stark hervortritt, wirkt insofern folgerichtig in der späteren Entwicklung fort, als er da der mit der größten Lebendigkeit und Bildhaftigkeit ausgestattete Teufel ist, und damit hängt es ja auch zusammen, daß er nächst Ahriman am deutlichsten über die zoroastrische Religion hinaus fortlebt.

Und so wird er denn jetzt auch in das System der Gegensätze einbezogen. Aishma wird zum Widersacher des Srausha, und vom Ungehorsam, dem wahren und ursprünglichen Gegensatz des Gehorsams, ist nicht weiter die Rede.

So heißt es Yt. 11, 15: „Den Gehorsam hat der Weise Herr zum Widerpart des Mordgrimms gemacht, der eine blutige Keule hat", und Y. 57, 10 ist von Srausha gesagt: „der dem Mordgrimm mit niederschmetternder Waffe eine blutige Wunde schlägt und ihn dann mit einem Schlag auf seinen Schädel zurücktreibt" und ebenda 25 wird er angerufen: „beschütze uns, o rechter Gehorsam . . . vor dem Mordgrimm, der der Lüge zugehört, vor den Heeren . . .,

die das blutige Banner erheben, vor den Angriffen des Mordgrimms, die der Übeltäter Mordgrimm mit dem teufelgeschaffenen Vidatu (Todesdämon) heranstürmen läßt.“ In diesen Worten ist zugleich der diesem Teufel eigene Blutdurst gekennzeichnet (vgl. Yt. 1, 9 und 11 mit Nennung des Srausha und der mit seiner Anrufung bekämpften blutgierigen und kriegerischen Gegner).

Diese Gegenüberstellung gilt dann auch durchaus in der mittelpersischen Literatur, und wo von dem paarweisen Kampf der guten und bösen Geister die Rede ist, also an der schon öfters genannten Stelle des Bundehesh über den Kampf am Ende der Zeiten (Bd. 30, 29) treten sich Srosh und Aishm gegenüber (ebenso M. i. Kh. 8, 14).

Was nun die Reihenfolge betrifft, die bei den vorangegangenen Wesen uns mehrfach Aufschluß über ihre Gegenüberstellung gegeben hat, so besteht das Anordnungsprinzip auch für dieses Paar, aber nicht mit vollkommener Ausnahmslosigkeit. Es gibt Stellen, wo Srausha nach Ahura Mazda und den Amurta Spontas genannt wird: Y. 22, 4 (ähnlich, jedoch nicht so deutlich in der Anordnung: Y. 3, 20 und Y. 70, 3). Dies gilt aber keineswegs durchgehends. Vielmehr ist Srausha ebenso wie in seinem Wesen auch in der Zuordnung vielfach mit Mithra (und Rashnu) verknüpft, und wird oft mit ihm, nicht mit jenen zarathustrischen Geistern zusammen genannt. Andererseits aber ist auch nach dem Prinzip der Reihenfolge Aishma dem Srausha gegenübergestellt, insofern er in der gleichfalls schon mehrfach angeführten Teufelsliste V. 19, 43 seine Stellung nach den sechs Teufeln hat, welche die bestimmten Gegner der Amurta Spontas sind.

Es scheint, daß das Hinauswachsen von Srausha und Aishma über ihre ursprüngliche Bedeutung Hand in Hand geht mit der Entwicklung, die zu ihrer speziellen Opposition führt. Und wenn man bei der Wandlung des Srausha zu einem kriegerischen Gott von plastischer Anschaulichkeit mit Recht bemerkt hat, daß diese Entwicklung unter dem Einfluß des Mithra vor sich gegangen ist, dem er sich angepaßt hat, so kann man nebenher doch auch geltend machen, daß er zum tapferen Krieger werden mußte, um dem Vertreter der blind rasenden Kampfeswut entgegentreten zu können. Vielleicht hat der gräßliche Teufel so dazu beigetragen, den guten Gegner zum großen Gott zu steigern.

Da die Gegensätzlichkeit der beiden aber nicht so ursprünglich ist, scheint für einen Rückschluß auf die älteste Anschauung zu gelten, daß mit Aishma die böse Seite nicht durchaus parallel der guten ausgebildet war, sondern nach dem Gegensatzpaar Gehorsam und Ungehorsam ein böser Geist folgte, der nicht Widersacher eines guten war.

Das hebt die systematische Bedeutung der bisher festgestellten paarweisen Gliederung nicht auf, und es mag sein, daß das Gleichgewicht einigermaßen hergestellt wird — ohne daß damit freilich eine streng durchgeführte Gliederung sich ergibt, wenn wir nun auch eine gute Genie kennenlernen, die keinen bösen Widersacher zu haben scheint.

3. URTI (ASHI), DIE VERGELTUNG.

Der Name dieser Genie, in traditioneller Lesung Ashi, in seiner wahren Lautgestalt eher Urti (vgl. das Verhältnis von Asha und Urta), entspricht genau dem altindischen *ṛti-* „Glück". Dieses Wort hat zwar in der Literatur keinen einwandfreien Beleg und ist uns nur aus lexikographischer Überlieferung bekannt. Doch gibt es verneinende Komposita davon, so das geläufige ai. *nirṛti-* „Verderben, Unheil". Das Wort ist gebildet von der Wurzel *ar (ṛ)* „erlangen, gewinnen"; da in der altindischen Sprache diese Verbalwurzel sich nicht sehr deutlich gegen andere, gleichlautende Wurzeln abzeichnet, bzw. diese Bedeutung nicht klar neben andern der gleichen Wurzel hervortritt, noch deutlich an eine der verschiedenen Präsensbildungen gebunden ist, sei für die etymologische Festlegung der Wurzel zunächst auf die mehr abseits liegenden Wörter armenisch *arnum* „ich nehme", griech. *ἄρνυμαι* „ich erlange, erwerbe, gewinne" und wohl auch germanisch, ahd. *arnōn*, engl. *earn* „verdienen" hingewiesen.

Damit ist der Umkreis abgesteckt, innerhalb dessen ein Punkt genau zu bestimmen ist. Dieser bietet sich dar in den jünger awestischen Stellen, wo das Substantiv *aši- (urti-)* in engster Verbindung mit dem Verb *ar* steht; nämlich Y. 9, 3: „welcher *Anteil wurde* ihm *zuteil* (oder: welches *Los* wurde ihm *erlost*); welche Gabe (?; Gnade, Beistand?) kam ihm zu?" (die Frage bezieht sich auf den Lohn, den einer für sein Opfer erhält) und darauf Abs. 4: „dieser *Anteil wurde* ihm *zuteil*, diese Gabe kam ihm zu, daß ihm ein Sohn geboren wurde ..." Ferner Y. 52, 3: „Die guten Vergeltungen (*ādā*, siehe darüber im folgenden) und die guten *Anteile* ... auf daß uns die größten und besten und schönsten *Anteile zuteil werden* mögen" und Y. 56, 3: „Der Gehorsam, der gute, soll hier sein zur Verehrung der guten Gewässer, der guten, und zur Verehrung der gut herrschenden, Gutes bewirkenden Amurta Spontas, der guten, und der guten *Urti*, welche uns *zuteil geworden ist* und *zuteil werden soll* ..."

Die hiermit gegebene etymologische Bestimmung, sowie auch der Inhalt der angeführten Stellen geben immerhin noch Raum für verschiedene Auffassungen, etwa: „Anteil, Los, Schicksal", auch „Belohnung, Verdienst". Wenn die mit diesem Wort benannte Genie im jüngeren Awesta — in beträchtlicher Abweichung von der Geltung, die sie in den Gathas hat — zu einer Göttin des Wohlstands, des Reichtums, der Nahrungsfülle und Üppigkeit geworden ist, so nehme ich an, daß an dieser Entwicklung die außerhalb der religiösen Sphäre geltende alltägliche Bedeutung des Wortes Anteil gehabt hat.

Demnach dürfte *urti* ein günstiges Los und vorteilhaftes Geschick im allgemeinen, besonders aber auch im wirtschaftlichen Gedeihen, also glücklichen Besitz und Reichtum bedeuten.

Zarathustra nun nennt mit diesem Namen eine Genie von ernster mora-

lischer Bedeutung, aber es ist darauf hinzuweisen, daß die Vorstellung des Reichtums, welche dem Wort anhaftet, auch bei Zarathustra mit hereinspielt. Er sagt Y. 43, 12: „Der Gehorsam, . . . welcher begleitet ist von Urti, welche Reichtümer spendet" und Y. 43, 1: „Das gib mir, o Fügsamkeit, Reichtümer als *Anteile (urti)* und (leibliches) Leben des Guten Denkens." In diesen Zusammenhang gehört es auch, wenn Y. 50, 3 gesagt ist, daß „durch die Kraft der Urti die Lebewesen (der Herdenbesitz, oder allgemeiner: irdisches Gut: Gaitha) gedeihen mögen."

Solch fördersames Schicksal und gedeihliches Los ist jedoch für Zarathustra weder Zufall noch Gnadengeschenk, sondern es wird zuteil je nach Verdienst. Es ist Belohnung guter Handlungen, aber zugleich ist Urti Strafe für böse Taten. Ich drücke beides aus durch die Wiedergabe mit „Vergeltung".

Ganz ausdrücklich wird das ausgesprochen, indem zugleich das Wort Lohn gebraucht wird Y. 54, 1. Diese Stelle gehört allerdings nicht den Gathas selber an. Es ist eines der sehr hoch geachteten Gebete der Zoroastrier und steht im Text unmittelbar nach der letzten Gatha. Der Sprache nach steht es den Gathas nahe. Da heißt es: „. . . ich erbitte die begehrenswerte Vergeltung für das Wahrsein, welche die 'Daena' (die geistige Urindividualität eines Menschen) als wünschenswerten Lohn verdienen wird." — Ferner sagt Zarathustra Y. 43, 5: „. . . für Taten und Worte hast du eine Entlohnung festgesetzt . . . nämlich üble Vergeltung für den Bösen und gute für den Guten, bei der letzten Wendung der Schöpfung."

Diese Worte enthalten so viel, daß andere Stellen fast nur Bestätigungen und Ergänzungen bringen können. Die Vergeltung wird für die Taten gegeben; Y. 43, 16: „. . . die Fügsamkeit; durch Gutes Denken soll sie je nach den Taten Vergeltung geben"; Y. 28, 4: „ich kenne die Vergeltungen des Weisen Herrn für die Taten"; Y. 46, 10: „Vergeltung für Wahrsein". — Die Vergeltungen sind für Anhänger des Wahrseins und der Lüge verschieden, Y. 43, 4: „(deine) Hand, o Weiser, in welcher du jene Vergeltungen hältst, die du dem Lügner und dem Wahrhaftigen gibst." Y. 51, 5 spricht von dem Richter, der gebietet über die beiden Vergeltungen (Dual) und Y. 43, 12 (schon teilweise angeführt) spricht von der „Vergeltung, welche Reichtümer spendet und die Vergeltungen an die beiden Parteien, den Nutzen und den Schaden, verteilen wird."

Schon in einigen der bisherigen Aussprüche war von Urti als einem persönlichen Wesen die Rede, während in andern der Begriff unpersönlich gefaßt war. Es ist sehr merkwürdig, wie in dem zuletzt genannten Satz beides nebeneinander steht. Die sich darin aussprechende Denkart werden wir uns wohl kaum recht zu eigen machen können; aber wenn etwa gesagt wird, daß der Begriff bald als Abstraktum gefaßt, bald personifiziert wird, so kann man dies doch wohl nach beiden Seiten hin als unzutreffend bezeichnen. Die „Reichtümer als Vergeltungen", die Vergeltungen, die Gott in seiner Hand hält, sind sicher ganz konkret gesehen und erfaßt. Zugleich werden sie als

eine Wirkung angesehen, und die sich darin als wirksam erweisende Macht ist auch so wenig abstrakt, daß sie vielmehr nicht anders denn als persönlich vorgestellt werden kann. — Diese Bemerkungen, veranlaßt durch das besonders auffallende Nebeneinandertreten der beiden Seiten des Begriffs als Wirkung und bewirkende Kraft, gelten übrigens in entsprechender Weise auch für die andern Amurta Spontas.

Von den bisher genannten Stellen beziehen sich einige ausdrücklich auf die Vergeltung im Jenseits, und zwar nicht auf das Einzelschicksal nach dem Tode, sondern auf die Entscheidung bei dem letzten Gericht. Zur Hervorhebung der hauptsächlichsten Aussagen darüber wiederhole ich einige z. T. schon angeführte Stellen. So erwähnt Y. 43, 4 das läuternde Feuer, das zuletzt über die Welt kommt: „O Weiser, wenn durch die Hand, in welcher du jene Vergeltungen hältst, die du dem Lügner und dem Wahrhaftigen gibst, wenn durch die Hitze deines von Wahrsein kräftigen Feuers die Macht des Guten Denkens zu mir kommen wird." Gleich in der folgenden Strophe (Y. 43, 5) heißt es: „üble Vergeltung für den Bösen und gute für den Guten bei der letzten Wendung der Schöpfung." Y. 43, 16: „In deinem sonnenhellen Reich soll sein die Fügsamkeit; durch Gutes Denken soll sie je nach den Taten Vergeltung geben." Y. 51, 21: „durch Gutes Denken wird der Weise Herr das Reich (Herrschaft) verleihen; diese gute Vergeltung begehre ich." Y. 46, 10: „als Vergeltung für Wahrsein durch Gutes Denken das Reich."

Es ist jedoch wohl kaum anzunehmen, daß die Vergeltung nur im Jenseits erfolgt, daß diese himmlische Genie auf dieses Dasein keinerlei Wirksamkeit ausübe. Vielmehr sofern sie Reichtum spendet und irdisches Gedeihen fördert, kommt dies gewiß in diesem Dasein zur Geltung, und in der Gatha Y. 43, wo soviel von der Vergeltung die Rede ist, scheint der Gedanke von irdischem Wohlergehen auszugehen und erst in der zweiten Strophe zu jenseitigem Heil sich zu erheben, wenn Zarathustra, nachdem er, wie schon gezeigt, in der ersten Strophe um Reichtümer als Vergeltungen und leibliches Leben des Guten Denkens (wahrscheinlich auch etwas Irdisches) gebeten hat, fortfährt, Y. 43, 2: „Und unser soll das Allerbeste (das Paradies) sein ... Man soll die Seligkeit erlangen durch deinen Sehr Klugen Geist, o Weiser, durch den du vermittels des Wahrseins die Wonnen des Guten Denkens geben wirst alle Tage, die Freuden des langen Lebens."

In andern Fällen ist es vielleicht nicht zu entscheiden, ob Vergeltung in diesem Leben oder in jenem gemeint ist. Eines schließt ja das andere nicht aus, und wenn Zarathustra z. B. Y. 28, 6 f. nacheinander um Unterstützung bittet, „damit wir die Feindseligkeiten des Feindes überwinden", um Vergeltung, und um Stärkung für Vishtaspa und sich selber, so ist in dem ganzen Zusammenhang verschiedentlich von geistigen Gütern die Rede und klingen da und dort Gedanken an ein anderes Dasein an, aber daraus geht nicht hervor, daß sie allein und mit Ausschluß jeder Rücksicht aufs Erdendasein herrschen.

Neben Ashi steht bei Zarathustra noch eine Genie gleichen Wesens, *ādā*

genannt. Dieses Wort mag etwa „Hergabe, Rückzahlung“ bedeuten. Daß von ihr in ganz ähnlicher Redewendung wie von Ashi gesprochen wird, hat schon klar B. Geiger (Die Amesha Spentas, 109) hervorgehoben, und auch ganz richtig angenommen, daß sie zu ihr im selben Verhältnis steht, wie Tushnamati „Zufriedene Gesinnung“ zu Aramati „Fügsamkeit“, wie Parimati „Überhebung“ zu Taromati „Hochmut“, daß hier also nur ein anderes Wort für die gleiche Vorstellung gebraucht ist. Dafür spricht auch, daß an einer jungawestischen Stelle (Y. 52, 3) beide Wörter wie Synonyma nebeneinander stehen.

Die Gathastellen sind folgende: Y. 33, 11, 12: „Sehr starker Weiser Herr und Fügsamkeit und weltförderndes Wahrsein und Gutes Denken und Herrschaft, erhöret mich, seid gnädig bei der *Vergeltung* an jeden einzelnen. 12: Mach dich auf zu mir, o Herr, gib durch Fügsamkeit Kraft, mit dem sehr Klugen Geist (gib), o Weiser, durch gute *Vergeltung* Stärke, mit dem Wahrsein starke Macht, durch Gutes Denken gib (Trost ?)“. — Y. 48, 1: „Wenn er (? der Weise Herr ? der Kluge Geist ?) vermittels der *Vergeltungen* durch das Wahrsein die Lüge überwinden wird, so daß eintreten werden die Dinge, die in zwiefacher Weise, sowohl von den Teufeln als auch von den Menschen für das Nichtsterben vorausgesagt worden sind, dann wird durch dein (jenseitiges) Heil dein Lobpreis wachsen, o Herr.“ — Y. 49, 1 betet Zarathustra: „komm zu mir mit der guten Vergeltung“, wobei der übrige Zusammenhang nicht ganz klar ist. Das gleichbedeutende Neutrum *ădāna-* ist Y. 30, 7 gebraucht in bezug auf das beim Jüngsten Gericht stattfindende Feuerordal. Wenn es sich hier offenbar um jenseitige Vergeltung handelt, so ist es in Y. 49, 1 wahrscheinlich, daß die Bitte: „komm zu mir mit der guten *Vergeltung*; hilf mir!“ sich auf Vorgänge und Verhältnisse im Leben des Zarathustra bezieht. Doch kann auf nähere Erörterung der Stelle hier nicht eingegangen werden. Auch jünger awestische Stellen sprechen von der Vergeltung (*ădā*) „für beiderlei Dasein“.

Ähnlich wie Srausha, der Gehorsam, in der Religion des jüngeren Awesta zu einer Gottesgestalt geworden ist, die einer polytheistischen Auffassungsart angepaßt ist, und wie sich erkennen läßt, daß bei dieser Umbildung des Srausha das Vorbild des Mithra stark eingewirkt hat, so ist es auch mit Ashi gegangen. Sie ist eine Göttin von der plastischen Lebendigkeit, wie sie den Gestalten der alten polytheistischen Religion eigen ist. Ein Vergleich zwischen dem an Ashi gerichteten Hymnus des jüngeren Awesta (Yäsht 17) und dem an Anahita gerichteten Yäsht 5, wie ihn Geiger, Amesha Spentas 109 ff. ins einzelne durchgeführt hat, lehrt nämlich, daß die hervorstechendsten Züge dieser sinnlich-anschaulichen Belebung der Ashi übernommen sind aus der Schilderung der Anahita, so die Verleihung von Besitz, Reichtum an Speisen, üppige, duftende Mahlzeiten, Rosse, Wagen, Schätze in der Vorratskammer, üppige Polsterlager und die Schilderung der anmutigen Gestalt der Göttin selbst.

Durch diese Entwicklung ist sie von der Gruppe der Klugen Unsterblichen abgerückt und ihres ethischen Charakters entkleidet. Sie hat demnach auch

keine Beziehung mehr — es sei denn in einzelnen kurzen Erwähnungen — zum Gericht und dem Schicksal des Menschen im Jenseits. Sie ist die Göttin, die Wohlstand, Glück und Segen im Erdendasein verleiht. Die Wiedergabe ihres Namens mit dem doppelseitigen Wort „Vergeltung" ist hier nicht gerechtfertigt, und die ausschließlich wohltätige Wirkung, die sie ausübt, läßt sie doch nicht als „Belohnung" erscheinen, denn das Gute, das sie spendet, erscheint als freies Geschenk ihrer verschwenderischen Güte, nicht als Entgelt für Rechtlichkeit und Frömmigkeit des Menschen. Wir können, um zugleich ihre weibliche Natur auszudrücken, ihren Namen hier als „Segnung" wiedergeben.

Abgesehen von dem angedeuteten Einfluß der heidnischen Göttin Anahita ist die geschichtliche Entwicklung nicht im einzelnen erkennbar. Ich habe bei Bestimmung des Wortsinns angenommen, daß schon in dem Profanwort *urti* etwas von der späteren Entwicklung der Gottheit vorgezeichnet war. Gerade dies zeigt, wie schwer abzuwägen ist, wie Älteres sich zu Späterem gewandelt hat.

Die Natur der jünger awestischen Göttin prägt sich etwa in folgenden Zügen aus.

Sie ist Y. 13, 1; Y. 38, 2; Yt. 8, 38; Yt. 10, 66; S. 1, 25; S. 2, 25 mit der Genie Parondi „Fülle" zusammen genannt. Und während Zarathustra schlicht und demütig Reichtümer als Vergeltungen erbittet und dies nur neben den innerlichen Gütern der Wahrhaftigkeit und des rechten Denkens, wird nun ausgemalt, wie das Haus, in das die Segnung ihren Fuß niedersetzt, wohlbegründet, rinderreich, mit Nahrung versehen ist, von Wohlgerüchen erfüllt und reich mit Speisen ausgestattet ist. Mit Gold verzierte und gepolsterte Lager sind da bereitet und schöne Frauen beglücken den Günstling der Segnung. Starke Wagen und schnelle Rosse hat er, seine Waffen sind erfolgreich und seine Kamelherden nehmen zu. Edle Metalle und köstliche Gewebe häufen sich bei ihm (Yt. 17, 2—14). Sie ist eine stattliche, große und schlanke Jungfrau (Yt. 13, 107), die auf eilendem Wagen dahinfährt (Yt. 17, 1).

Nirgends erfahren wir etwas über eine Macht, ein Wesen, das der „Vergeltung, Belohnung oder Segnung" entgegengesetzt und feindlich wäre. Zu der Segnung, wie sie uns im jüngeren Awesta entgegentritt, wäre ein Gegner als Unsegen, Unheil sehr leicht auszudenken. Aber die echt zarathustrische Vergeltung übt nach beiden Seiten verschiedene Wirksamkeit in Lohn und Strafe aus, und es ist nicht recht vorstellbar, was zu dieser Auffassung ihres Wesens den Gegensatz bilden könnte. Er bestünde ja nur im Ausbleiben irgendwelcher Vergeltung, was die Leugnung der ganzen zarathustrischen Gerechtigkeit bedeuten würde. Andererseits ist es natürlich nicht so, daß die Vergeltung in ihrer verschiedenartigen Wirkung für Fromme und Gottlose in sich ein gutes und böses Prinzip vereinigte, denn die schlimme Vergeltung für böse Menschen ist kraft der darin liegenden Gerechtigkeit ebensosehr göttlich und heilig wie die Belohnung der Guten.

Wenn wir also absehen von der im vorigen Abschnitt dargestellten Verschiebung, nach welcher im späteren Zoroastrismus Aishma, der Mordgrimm, an Stelle des Ungehorsams zum Gegner des Srausha, des Gehorsams, gemacht worden ist, und nur die echt zarathustrischen Verhältnisse berücksichtigen, sehen wir die von Klugem und Bösem Geist an bis zu Gehorsam und Ungehorsam herabführende Reihe von Gegensatzpaaren hier auf der guten Seite durch die Vergeltung und auf der bösen Seite durch den Mordgrimm fortgesetzt, die nicht im Gegensatz stehen und nicht einer des andern Widersacher sind. Sie stehen aber der Reihenfolge nach an entsprechender Stelle.

Zusammenfassung.

Daß an dieser Stelle unserer Aufzählung die Gegenüberstellung von Gegensätzen aufhört, sieht wie das Ende einer im übrigen systematischen Gliederung aus.

Nun gibt es allerdings noch mannigfache gute und böse Mächte und Geister, die auch als einander opponierende Gegensätze sich gegenüberstehen. Als Beleg nenne ich zunächst nur die in einzelnen Gliedern schon angeführte Stelle Y. 60, 5:

„Besiegen soll in diesem Haus der Gehorsam den Ungehorsam, der Friede den Unfrieden; die Freigebigkeit die Kargheit, die Fügsamkeit (Ergebenheit) die Auflehnung (Überhebung), das wahrgesprochene Wort das falschgesprochene Wort, die Wahrheit die Lüge.“ Unter diesen sind wahres und falsches Wort begrifflich dasselbe wie Wahrheit und Lüge, bzw. eine engere Auffassung davon und wir haben ja auch falschgesprochenes Wort schon als Stellvertreter von Lüge kennengelernt. Die übrigen bis jetzt noch nicht genannten, Freigebigkeit und Kargheit, Friede und Unfriede werden in den Gathas nicht als persönliche Wesen erwähnt. Wohl finden sich in ihnen teils dieselben Wörter, teils die gleichen Begriffe. Ein dem hier als „Freigebigkeit“ übersetzten Wort ganz nahestehendes heißt dort „Gabe, Weihgeschenk“; für „Friede“ wird ein anderes Wort gebraucht, das im jüngeren Awesta gleichfalls Name einer verehrten geistigen Wesenheit geworden ist, aber weder unter dem einen noch unter dem andern Wort ist in den Gathas Frieden und sein Gegenteil eine persönliche Macht.

Zarathustras Anhänger haben in der Folgezeit noch gar manche Begriffe, und zwar mit Vorliebe solche, die in seinen Reden mehrfach und mit Nachdruck genannt sind, als persönliche geistige Mächte angesehen und verehrt. So seine Lehre, die zarathustrische Religion selbst, und die aus Gutem Denken sich ergebende richtige Einsicht (vgl. meine Einleitung zu Yt. 16), und den von ihm mit dem Wort *rāman* bezeichneten Frieden. Der Möglichkeit in der Annahme von guten Genien war überhaupt keine Grenze gesetzt. Und wenn Frieden (mit einem andern Wort: *āxšti-* bezeichnet) an der genannten Stelle

dem Unfrieden, die Freigebigkeit der Kargheit gegenübergestellt werden, dann sehen wir dabei auf der Grundlage seiner Weltbetrachtung und nach dem Vorbild seiner Entgegensetzungen dieses System der Widersacher ausgebaut, ohne daß man, soviel erkennbar, sich bemüht hätte, nun auch für jedes verehrte Wesen, für jeden der in Unzahl angenommenen bösen Geister einen bestimmten Gegner zu bezeichnen.

Überhaupt stellen diese sonstigen Wesenheiten nicht selbständige Bestandteile einer noch weiter nach unten sich fortsetzenden Stufenleiter dar, sondern, wenn es gilt, sie einer abgestuften Hierarchie einzugliedern, so sind sie der bisher dargelegten Reihe nicht unten anzufügen, sondern in der Weise einzureihen, daß jeweils einige dieser geringeren Wesenheiten als Hilfskräfte den einzelnen Amurta Spontas beigeordnet sind.

So scheint es wenigstens nach der von Darmesteter, Z. A. II, 305 ff. mitgeteilten Erörterung darüber im großen Bundehesh. Diese enthält freilich keineswegs alle in der jüngeren Religion anerkannten geistigen Wesenheiten, und so ist auch für die durch dieses Schriftwerk vertretene Epoche nicht für alle Genien ein bestimmter Ort aufzuweisen. Aus der älteren Literatur weiß ich keinen bestimmten Anhalt für diese Einteilung, auch nichts, was ihr widerspräche. Daß in verschiedenen Perioden etwas abweichende Einordnung einzelner Wesen in diese Unterabteilungen stattgefunden habe, ist möglich. Es mag darin überhaupt eine für die Grundanschauungen der Religion unwesentliche theologische Rubrizierung vorliegen.

Bemerkenswert ist, daß daselbst auch Srausha „Gehorsam“ und Urti „Vergeltung, Segnung“ als solche Hilfskräfte von Urtom „Wahrsein“ und Aramati „Fügsamkeit“ eingereiht sind. Das mag dem Wandel, der mit diesen Wesen vor sich gegangen ist, entsprechen; denn auch die Götter des Polytheismus, die nachträgliche Aufnahme in den Zoroastrismus gefunden haben, und von denen einige, wie erwähnt, den jüngeren Ausbildungen von Srausha und Ashi zum Vorbild gedient haben, sind auf diese Weise als Helfer und Bundesgenossen den 6 Amurta Spontas untergeordnet; daran haben wir den handgreiflichen Beleg, daß diese Zusammenordnung göttlicher Wesen kein ursprünglicher Bestandteil der Religion ist.

Auf all diese Götter, den lichten Mithra und Hauma, den Gott des heiligen Rauschtrankes, der beim Opfer der Inder (Soma) und Iranier genossen wurde, Vurthraghna, den Sieg, den Stern Tishtriya, den Mond, das Chvarna, welches den Glücksglanz des iranischen Königtums und das Symbol der nationalen Macht darstellt, und noch andere mehr, die dem jüngeren Zoroastrismus angehören, ist hier einzugehen nicht am Platze. Für uns kommen die Lehren der späteren Zeit des Zoroastrismus und ihre Darstellungen nur in Betracht als Hilfsmittel, um von da aus den Weg zu finden zur Lehre des Propheten selbst, die in ihnen trotz aller Beimischungen fortlebt.

Für dieses Verhältnis wird sich im folgenden Abschnitt ein wichtiger Beleg ergeben. Denn alle jüngeren Quellen, welche Unzahl von Genien sie auch

nennen mögen, erkennen doch immer nach den beiden uranfänglichen Geistern die Amurta Spontas in ihrer Sechszahl und in der vorgeführten Reihenfolge als eine geschlossene Gruppe von eigenartiger Bedeutung an. Und obgleich in den Gathas Gehorsam und Vergeltung ihnen ganz nahestehen und beinahe zu ihnen gehören, haben auch in den Gathas nur jene sechs ein besonderes Herrschaftsbereich in der Erdenwelt. Nur sie also sind Bestandteile und Träger der Weltordnung, sie stellen selbständige Teilgebiete des Alls dar und kleinere Wesen sind ihnen unterzuordnen als Glieder der von ihnen vertretenen Teilreiche im Kosmos.

Übersicht.

Ahura Mazda, der Weise Herr	
Sponta Manyu, der Kluge Geist	Ahra Manyu, der Böse Geist
1. Vohu Manah, das Gute Denken	1. Aka Manah, das Schlechte Denken
2. Asha (Urta), das Wahrsein	2. Druj, die Lüge (Indra)
3. Chshathra, die Herrschaft (Reich)	3. - - - - -, die Mißherrschaft (Saurva)
4. Aramati, die Fügsamkeit (Ergebung) (Tushnamati, Zufriedener Sinn)	4. Taromati (Parimati), Auflehnung, Überhebung (Nanhathya)
5. Harvatat, das Heilsein (Wohlergehen)	5. - - -, (Elend, Qual) — Hunger (Tarvi)
6. Amurtatat, das Nichtsterben	6. - - -, (Tod) — Durst (Zaric)
Srausha, der Gehorsam	Ungehorsam
Ashi (Urti), die Vergeltung	Aishma, der Mordgrimm.

YAZATA UND DAIVA: VEREHRUNGSWÜRDIGE WESEN UND TEUFEL.

Ahura Mazda ist Gott. Davon sind wir ausgegangen und haben keinen andern Geist so genannt. Wohl durften die andern guten Wesen „göttliche Geister“ heißen, denn sie stehen Gott nahe und sind ihm ähnlich. Aber sie sind nicht Gott wie unser Gott und sind nicht eine Mehrheit von Göttern wie in einer vielgötterischen Religion.

Dagegen wurden die bösen Wesen unbedenklich als Teufel bezeichnet. Der Begriff „Teufel“ ist dem von Gott nicht gleichgeordnet und unser gewöhnlicher Sprachgebrauch hat für „Teufel“ einen weiteren Verwendungsbereich als für „Gott“.

Wir sprechen vom Teufel des Geizes, der Habsucht, der Wollust, der Eitelkeit oder vom Spielteufel und betrachten dabei die betreffenden Verirrungen als widergöttlich. Ja, für geringfügiges Mißgeschick machen wir etwa einen Druckfehlerteufel verantwortlich. Bei alledem denken wir aber nicht an ein unendliches Wesen, das an Macht und Kraft und Unbeschränktheit nur Gott allein vergleichbar wäre. Teufel ist vielmehr etwas Mehrmaliges und Abgestuftes. Und auch der Teufel schlechthin, „der Böse von Anfang an“, „der

Vater der Lüge", der als Oberhaupt vieler Teufel oder als Inbegriff und Zusammenfassung alles Bösen angesehen werden kann, gilt bei uns nicht als Gott gleich und etwa sein böser Zwillingsbruder, sondern als abgefallener Engel und damit als Wesen geringeren Ranges.

Es ist hier nicht davon die Rede, daß und inwieweit unsere Teufelsvorstellung etwa von der Zoroastrischen abhängig und beeinflußt ist. Auch spielt es für die Besinnung auf unsern Wortgebrauch keine Rolle, daß im Zoroastrismus, insoweit als Ahura Mazda und Sponta Manyu zu einem einheitlichen Wesen geworden sind, tatsächlich Ahra Manyu „der Daiva der Daivas", d. i. „der Teufel aller Teufel", der ebenbürtige und nahezu gleich mächtige Gegner des Ohrmuzd, also Gottes, geworden ist. Das sind Dinge, die für unsern Sprachgebrauch so gleichgültig sind wie die Herkunft des Lehnworts Teufel.

Zwiespältiger ist unser Gebrauch des Wortes Gott, insofern es sowohl die Göttervorstellungen uns fremder Welten wie der griechischen und römischen, oder der altgermanischen, indischen usw. bezeichnet, als auch unsere monotheistische Gottesvorstellung. In dem ersteren Sinn bezeichnet er treffend zoroastrische Götter wie Mithra und Hauma, die aus vorzarathustrischem Polytheismus stammen, und auch Srausha und Urti in ihrer jünger awestischen Umbildung können so genannt werden. Nicht aber die Amurta Spontas als solche.

Die Sprache des Awesta hat jedoch dafür überhaupt kein Wort. Jene zu voller persönlicher Individualität ausgebildeten, mehr oder weniger heidnischen Götterfiguren, werden von den echt zarathustrischen Begriffsgestalten nicht durch einen besonderen Ausdruck unterschieden, wie das ja auch nicht denkbar ist; denn ihre Aufnahme in die Religion ist ja eine Assimilation zwischen diesen und ihnen, bei der nur dem historischen Blick ihre verschiedene Herkunft erkennbar ist. Was aber das höchste Wesen betrifft, so ist seine Wesensbezeichnung, die es von allen andern unterscheidet, eben nur Ahura Mazda „der Weise Herr", und in dem Maße, als dies zum Namen geworden ist, entbehrt er einer Wesensbezeichnung. Gattungsbezeichnungen können aber nur Gruppen zusammenfassen, und so kann es für die Göttlichkeit des Weisen Herrn kein besonderes Wort geben [1]. Einen stehenden Gruppennamen für die obersten Geister hat erst die nachzarathustrische Zeit in dem Ausdruck Amurta Spontas geschaffen und Zarathustra selbst hat vielleicht gar kein Wort geprägt, mit dem die guten Wesen insgesamt den teuflischen gegenüber zusammengefaßt werden konnten. Erst die jüngere Zeit wiederum verfügt über ein solches, das somit Bezeichnung des Göttlichen und Heiligen ist, und es kann den Anschein haben, als ob dasselbe „Gott" bedeute. Daß aber dies nicht der wirkliche und ganze Sinn des Wortes ist, wird sich im folgenden herausstellen.

Fürs erste ist also festzustellen, daß alle bisher genannten guten Wesen *yazata-*

---

[1] Daß seine Bezeichnung vereinzelt als Gattungsname für die Amurta Spontas dienen mußte, ist weiter oben gezeigt worden.

genannt werden können, nämlich — um irgendwelche Stellen aus einer größeren Menge namhaft zu machen: Ahura Mazda Y. 16, 1; Yt. 17, 16; die Klugen Unsterblichen Vr. 8, 1; Vr. 9, 4; Srausha Y. 3, 20; Y. 4, 23; Urti Yt. 17, 17; usw.

Das Wort *yazata* ist gebildet aus der Wurzel *yaz*. Diese ist verwandt mit altindisch *yaj* „opfern", griechisch *ἅζεσθαι* „Ehrfurcht haben (vor Göttern, Eltern, dem Gast)", *ἅγιος* „heilig" *ἅγος*, ntr. „Anlaß zu frommer Scheu, Untat, die religiöser Sühne bedarf", und bedeutet in der Awestasprache einerseits „opfern", d. h. Gaben und mündlichen Lobpreis darbringen, sodann aber überhaupt „verehren, Andacht und religiöse Ehrerbietung hegen". Es liegt also keineswegs in dem Verbum *yaz* und dem Adjektiv *yazata*, daß diese nur auf Wesen, die als göttlich angebetet werden, anwendbar sind, sondern ähnlich dem griechischen *ἅζεσθαι* im Sinne des pietätvollen Verhaltens gegen Eltern und Gastfreunde können sie auch in bezug auf nichtgöttliche Wesen gebraucht werden. Nur durch allmähliche Einschränkung der Bedeutung ist *yazata* im Neupersischen, in den verschiedenen Lautgestalten *izäd* und *yäzdān*, zum Wort für Gott in monotheistischem Sinn geworden.

Das Wort für „Teufel" ist awestisch *daiva-* (geschrieben *daēva-*) und entspricht etymologisch dem altindischen *deva-* „Gott", lat. *deus* usw. Es ist das Erbwort, mit dem ursprünglich die Götter der alten Naturreligion bezeichnet wurden. Das Wort hat also eine Umkehrung seiner Wertgeltung erfahren. Wie ist das zugegangen? Diese Frage ist schon zum Angelpunkt der indoiranischen Geistes- und Völkergeschichte gemacht worden. Man war da in den daraus gezogenen Schlüssen vielleicht manchmal etwas zu kühn, und hier soll nur mit Zurückhaltung davon gehandelt werden.

Nöldeke hat zu dieser Kernfrage der Iranistik den Nachweis beigesteuert (Archiv für Religionswissenschaft 18, 597 ff. und Ztschr. f. Indol. und Iran. II, 318), daß bei dem Worte *dēv* (= altiranisch *daiva*) sich noch im Neupersischen lokale Spuren der ehemaligen Bedeutung „Gott" finden. Die Bedeutung „Teufel" ist also nicht ur- und gemeiniranisch, sondern die ältesten Iranier haben noch die ererbte Geltung des Worts besessen und wo sie diese beibehalten haben, geschah das außerhalb des Einflusses von seiten des Zoroastrismus. Die alte Bedeutung ist also „gewiß nicht ohne schwere Anstrengung von Zoroaster oder seiner Schule als Vertreter einer höheren Religion in ihr Gegenteil verkehrt worden" (Nöldeke). Mit andern Worten: Die Zwischenstufe in der Geltung dieses Wortes zwischen „Gott" und „Teufel" war „Götze". Und so ist es in der Tat. Wenn im jüngeren Awesta von Anhängern anderer als der zarathustrischen Lehre die Rede ist, — wobei vielfach gewiß an Volksgenossen gedacht ist — so heißen diese oftmals *daēva-yasna-* „Verehrer von Daivas". Gewiß dürfen wir vom Standpunkt der Zoroastrier aus das als „Teufelsanbeter" übersetzen. Aber diese selbst haben natürlich für Götter gehalten, was den Mazdayasniern als Teufel erschien, und so ist es um einen

Grad objektiver, wenn wir das Wort wiedergeben als „Götzenanbeter". Und Zarathustra sagt selbst einmal (Y. 32, 3): „Aber ihr Daivas alle seid Abkömmlinge des Schlechten Denkens, und wer euch gar sehr verehrt, der Lüge und des Hochmuts." Die Verehrung der Daivas aber ist der alte Götterkult, der dem Zarathustra als Götzenverehrung und Teufelsdienst sich darstellte. Anders hätte das Wort „verehren" hier gar keinen Sinn. Und wenn Y. 44, 20 die Frage, ob die Daivas gute Herrscher waren, verneint wird, mit Hinweis darauf, daß die Ritualpriester (!) ihnen zuliebe die Rinder dem Mordgrimm preisgeben, d. h. zum Schlachtopfer hernehmen, so sehen wir noch einen Zug aus dem ehemaligen Götterkult und nunmehrigen Teufelsdienst vor uns.

Die Folgerung von Nöldeke bestätigt sich also recht schön. Und doch ist dieser Schluß, den er zieht und zu dem er uns zwingt [1], höchst erstaunlich. Neben den soeben genannten Stellen gibt es schon in Zarathustras Reden in etwas größerer Anzahl solche, wo die Daivas schlechthin schlimme, widergöttliche Wesen, kurz Teufel sind, und das Wort nichts anderes als ihre völlige Ablehnung und Verabscheuung ausdrückt. Es ist verwendet wie ein feststehender, anerkannter und eingebürgerter Ausdruck für das Schlimme, Verabscheuungswürdige, und der Prophet gebraucht das Wort, das seinem Volk bisher das höchste Heilige ausdrückte, so, als ob die von ihm daran vorgenommene völlige Umwertung schon allgemein vollzogen und in aller Herz und Sinne eingeprägt wäre. Ohne Rückblick auf das Alte, ohne Hinweis auf den neuen Wert, mutet er seinen Zuhörern zu, dies zu dulden, zu verstehen und anzuerkennen. Gewaltig muß die Macht eines umstürzlerischen Denkers auf die Gemüter sein, der so etwas wagen kann und damit sogar durchdringt.

Man wird, bei Beurteilung und religionsgeschichtlicher Herleitung von Zarathustras hauptsächlichsten Yazatas aus altarischen Göttervorstellungen, diesen Sachverhalt im Auge haben müssen.

Anders steht es mit der älteren Ansicht, die mit gewissen Varianten uns als „Verteufelungs"-Hypothese entgegentritt. Darnach steht die Umkehrung im Wert des Wortes *daiva* im Zusammenhang mit der Tatsache, daß einige ererbte Götternamen wie Indra, Nanhathya im Zoroastrismus zu Teufelsnamen geworden sind. Wo oben von diesen Teufeln die Rede war, ist gezeigt worden, daß dies uns erst in einer anscheinend späteren Schicht des jüngeren Awesta begegnet. Das spricht gegen gleiches Alter dieser Umkehrung mit der echt zarathustrischen Umwertung des Wortes für Gott zu Teufel. Wenn solch späteres Vorkommen vielleicht kein ganz bindender Beweis gegen höheres Alter der Verwendung der Götternamen für zoroastrische Teufel ist, so kommt hinzu, daß jene alten Göttergestalten zu den neu geprägten spezifisch zarathustrischen Teufelsbegriffen keinerlei Beziehung des Inhalts haben.

---

[1] Nur die Auffassung, daß etwa erst die Schüler und Nachfolger Zarathustras diese Umwertung des Wortes vollzogen haben, ist mit Rücksicht auf die Gathastellen nicht anzunehmen.

Namen wie Indra, Saurva, Nanhathya statt „Lüge, Mißherrschaft, Hochmut“ verschleiern und verwirren nur die Begriffe. Dies ist gewichtiger als der Altersabstand der Zeugnisse und scheint zu bestätigen, daß die Umnennung der Teufel ein anderer Vorgang ist, als die Umwertung des Gottesbegriffs.

Eine gefestigte Ansicht über die hier durchschimmernden Vorgänge aufzustellen, ist umso schwerer, als zu der Zeit, wo die verteufelten Götternamen in unserer Überlieferung auftreten, bereits eine Anzahl der altheidnischen Volksgötter wieder Aufnahme in den Zoroastrismus gefunden hatten, z. T. mit einer gewissen Anpassung an dessen ethische Anschauungen, z. T. aber auch in recht primitiver und also wohl ursprünglicher Gestalt. Dies gilt gerade von dem in Indien als Indra bezeichneten Kriegsgott. Dieser wird unter dem Namen Vurthraghna, der dem im Veda geläufigen Beiwort des Indra *vṛtrahan* entspricht, im jünger awestischen Yäsht 14 gefeiert (vgl. meine Einleitung zu demselben).

Die Existenz der alten Götter hat Zarathustra nicht geleugnet, aber er hat sie für schlecht erklärt, und zwar offenbar besonders weil ihr Kult ihm als Verirrung und Greuel erschien. Aber es scheint nicht, daß er bei der schöpferischen Konzeption seines geistigen Weltbilds sie einzeln und individuell mit den hauptsächlichsten bösen Mächten identifizierte, sondern diese waren nur die Gegensätze der heiligen Mächte, die sich ihm offenbarten.

Überleitung.

Die Zeugnisse der Gathas waren bisher von entscheidender Bedeutung für die Bestimmung des Inhalts der einzelnen Vorstellungen. Bei Feststellung ihrer Anordnung in einem gegliederten Ganzen ließen wir uns mehrfach leiten von den Angaben jüngerer Quellen. Dann galt es, die nur andeutungsweise in den Gathas enthaltenen Übereinstimmungen mit dieser Gliederung nachzuweisen und die Entwicklung, die in gelegentlichem Abweichen sich geltend macht, zu erkennen.

In den folgenden Darlegungen werden die Aussagen des jüngeren Awesta zunächst in stärkerem Maße die Führung behaupten. Erst wenn mit ihrer Hilfe ein gewisses Schema gewonnen ist, gilt es zu prüfen, ob und inwieweit die Gathas dazu stimmen, was sie zur Ergänzung, Berichtigung und Vertiefung dieser Lehre beitragen.

VIERTES KAPITEL

DUALISMUS VON GEIST UND KÖRPER.

1. GEISTIGE UND IRDISCHE VEREHRUNGSWÜRDIGE UND TEUFEL.

Es gibt nach Vr. 8, 1 gute Verehrungswürdige an Zahl 111 150 und mehr. Und die Zahl der Teufel beläuft sich nach Yt. 4, 2 auf tausendmal tausend und zehntausendmal zehntausend und hunderttausendmal hunderttausend. Das bedeutet nicht 10 101 000 000 Teufel, sondern unzählige. Und das gleiche besagt die Zahl der Verehrungswürdigen.

Wenn verehrungswürdig soviel bedeutete wie Gott, so wäre das allerdings eine maßlose Vielgötterei. Aber es ist klar, daß unter den Verehrungswürdigen so vielfach abgestuft Wesen zu verstehen sind, wie unter den Teufeln.

Es kann sich gar nicht darum handeln, auch nur in Gruppen, wie etwa den Genien der Jahr- und Tageszeiten und Feste, diese zahllose Fülle erfassen zu wollen, aber wesentlich ist, im ganzen ein Verständnis zu gewinnen für diese Anschauung.

Und da finden wir an Stellen, wo offenbar die Gesamtheit der Verehrungswürdigen gemeint ist, diese zusammengefaßt und gegliedert als „geistige“ *(mainyava-)* und irdische *(gaeϑya-)*[1] Yazatas (Y. 1, 19; Y. 3, 4; Y. 4, 25; Y. 16, 9; Y. 22, 27; Y. 23, 4; Y. 25, 8; Y. 71, 5; Yt. 6, 4; Yt. 19, 22). Mehrfach auch werden geistige Verehrungswürdige in der Weise genannt, daß daraus zu ersehen ist, daß es daneben noch eine andere Art gibt. Und wenn diese andern da auch nicht genannt sind, so ist doch klar, daß die an diesen Stellen nicht erwähnten eben die irdischen sind (Y. 16, 1; Yt. 4, 8; Yt. 6, 3; V. 2, 20; V. 19, 30; G. 2, 6). Und nach Yt. 6, 1 gibt es geistige Yazatas zu hundert und tausend; also auch sie in unabsehbar großer Zahl.

Wir erfahren, daß Ahura Mazda ein geistiger Yazata ist (Y. 4, 7; Vr. 2, 4) und das versteht sich ja wohl von selbst. Auch Mithra, der in so viel sinnenfälligerer Gestalt vorgestellte Gott, von dem wir wissen, daß er aus einer weniger vergeistigten Sphäre religiösen Glaubens stammt, ist ein geistiger Yazata (Yt. 4, 3; Yt. 10, 13, 16, 106; Yt. 14, 1; Yt. 19, 75), ja, er hat sogar geistige Rosse (Yt. 10, 88).

---

[1] Genauere Darlegung über dies Wort später.

Von den Amurta Spontas, den Klugen Unsterblichen, ist auch ohne weiteres klar, daß sie geistige Verehrungswürdige sind, und das gilt überhaupt von den bisher genannten Mächten, die daher bis jetzt schon gelegentlich als gute „Geister“ bezeichnet wurden. Aber es wird von ihnen nirgends ausdrücklich gesagt. Ja, überhaupt werden außer in dem soeben genannten Umfang nirgends irgendwelche Wesen als geistige Yazatas bezeichnet, und erst recht erfahren wir nirgends ausdrücklich, was unter irdischen Yazatas zu verstehen sei.

Auch von den Teufeln gilt dieselbe Unterscheidung. Hier sind zwar die Aussagen nach einer Seite noch spärlicher, insofern nirgends geistige und körperliche Teufel nebeneinander genannt werden. Doch aber werden wiederum „geistige Teufel“ in der Weise erwähnt (Yt. 10, 97 und V. 8, 80), daß wir daraus ersehen, daß es noch eine andere Art daneben gibt, und daß diese anderen, entsprechend der zweiten Gruppe von Verehrungswürdigen, irdische Teufel sein müssen, liegt wiederum durchaus nahe.

Und das bestätigt sich an einer Stelle, die ich trotz ihres unschönen Inhalts hier vorlegen muß. V. 8, 31, 32: „Wer ist ein Teufel, wer ein Teufelsverehrer? Wer ist ein Päderast der Teufel, wer ein Kinäde der Teufel, wer eine Hure der Teufel? Wer ist einem Teufel gleich, wer ist ganz ein Teufel vor dem Tode, wer wird nach dem Tode ein geistiger Teufel? Da sprach der Weise Herr: Ein Mann, der gleichgeschlechtlichen Umgang mit sich treiben läßt und ein Mann, der gleichgeschlechtlichen Umgang treibt, o Spitama Zarathustra, der ist ein Teufel, der ist ein Teufelsverehrer, der ist ein Päderast der Teufel, der ist ein Kinäde der Teufel, der ist eine Hure der Teufel, der ist einem Teufel gleich, der ist ganz ein Teufel, der ist vor dem Tode ein Teufel, der wird nach seinem Tode ein geistiger Teufel . . . .“ Die Seele eines ganz und gar verabscheuungswürdigen Menschen wird also mit seinem Tode zu einem geistigen Teufel, und bei Lebzeiten ist ein solcher auch schon ein Teufel, natürlich kein geistiger. Gemäß der bei den verehrungswürdigen Wesen geltenden Unterscheidung dürfen wir sagen, er ist ein „irdischer Teufel“.

Aber es gibt noch andere irdische Teufel als die ganz schlechten Menschen. Wiederum nur indirekt und mit Annahme einer Verschiebung der Ausdrucksweise läßt sich das bezüglich der Schlangen erkennen.

Es ist an früherer Stelle (S. 50) davon die Rede gewesen, daß das Wort „Lüge“ *(druj)* zwar streng genommen den einen, an hervorragender Stelle stehenden geistigen Teufel „Lüge“ bezeichnet, daß aber im jüngeren Awesta und fortan allerlei schlimme Wesen, Unholde, Ungeheuer so genannt werden. Und in diesem Sinne ist von „geistiger Lüge“ die Rede (Yt. 11, 3: Yt. 13, 71), dergestalt, daß damit irgendwelche schlimmen geistigen Wesen gemeint sind, und man ebenso wie in den vorgenannten Fällen schließen kann, daß es auch „irdische Lüge“ geben müsse, und daß „geistige (und irdische) Lüge“ im wesentlichen dasselbe sei wie „geistiger (und irdischer) Teufel“. Nun heißt

es aber bezüglich des sagenberühmten Ungeheuers, des Drachen (der Schlange) Dahaka: „die teuflische Lüge (= Unhold) . . ., die allerstärkste Lüge, die der Böse Geist gegen die körperliche [1] Welt zum Verderben der Welt des Wahrseins geschaffen hat" (Yt. 5, 34 und Parallelstellen). Darin liegt, daß der Böse Geist, der alles der Wahrheit Angehörige bekämpft, gegen das körperliche Gute in der Welt nicht direkt und persönlich, sondern durch Erschaffung eines lügnerischen Teufels kämpft, der seinerseits auch körperlich bzw. irdisch ist. Die Schlange ist also körperliche Lüge oder irdischer Teufel. Sind nun etwa, gemäß der sonstigen gegengleichen Entsprechung, auch gute Menschen irdische Verehrungswürdige?

In einer Verehrungsformel (Y. 3, 21) heißt es: „Hauma-Pflanze und Trank [2] bereite ich zum Kult, um zu befriedigen die Heilküre des frommen Spitama Zarathustra, des mit Namen angerufenen Yazata." Nicht die Heilküre, die transzendente Geistnatur des Menschen [3], heißt hier „verehrungswürdig", sondern der Mann. In Gedanken an andre Religionen, wo menschliche Religionsstifter vergöttlicht wurden, könnte, wer den Zoroastrismus nicht kennt, etwa denken, daß es sich hier um so etwas handle. Davon ist aber hier keine Rede, wenngleich natürlich Zarathustra für seine Anhänger vor der ganzen übrigen Menschheit ausgezeichnet ist. Eher könnte man denken, daß in ungenauer Ausdrucksweise die Bezeichnung Yazata eigentlich auf die Heilküre des Zarathustra gehe. Diese Stelle fällt also nicht sehr ins Gewicht.

Nun werden aber an anderer Stelle (Y. 4, 11 und Y. 6, 5) neben mancherlei Genien, denen Gaben gewidmet sind, in ritueller Weise auch Frauen, die viele Söhne haben, genannt. Und V. 4, 47 heißt es: „Dem Mann, der eine Frau hat, spreche ich den Vorrang zu vor dem ehelosen . . . und dem, der Kinder hat, vor dem kinderlosen." Zum Verständnis dieser Stelle ist die Wertschätzung der Fruchtbarkeit zu berücksichtigen. Wird doch die strenge Verurteilung widernatürlicher Unzucht damit begründet, daß die so Verirrten sich selbst zur Unfruchtbarkeit bestimmen. Umgekehrt aber folgt aus dieser Anschauung eine besondere Wertschätzung der Frau als Mutter, des Mannes als Gatte und Vater.

Nun wird allerdings in bezug auf Mütter vieler Söhne und verheiratete Männer, die Kinder haben, nicht das Wort *yazata-* angewandt. Aber wir sehen, daß sie teils unter rituell verehrten Wesen genannt werden, teils ihnen besonders hohe Achtung zukommt und beides offenbar aus demselben Grund, aus dem sexuell Perverse als irdische Teufel gelten.

Das bisherige ist ganz folgerichtig erschlossen. Aber daß Fundamentalsätze der Religion nirgends in den religiösen Schriften ausgesprochen sind und erschlossen werden müssen, ist allerdings eine mißliche Sachlage, ganz

[1] „Körperlich" ist in der gleichen Weise wie „irdisch" Gegensatz zu „geistig"; siehe darüber später.

[2] Im Ritus verwendet.

[3] Näheres darüber später, S. 150 ff.

besonders, wenn etwa bezweifelt werden sollte, daß auf diesem Gebiet richtiges Folgern und Schließen verbindlich sei und Ersatz bieten könne für fehlende Zeugnisse.

Es ist also sehr erwünscht, daß noch andere Hinweise vorhanden sind, aus denen wir dasselbe schließen können.

Vergegenwärtigen wir uns nochmals die vorliegenden Angaben. Es gibt zahllose Yazatas, sowohl geistige als irdische; die geistigen kennen wir teilweise. Ebenso gibt es zahllose Daivas, sowohl geistige als andere, gewiß doch irdische. Verabscheuungswürdige Menschen sind bei Lebzeiten schon Teufel und werden im Tod geistige Teufel. Sie sind also bei Lebzeiten andere als geistige Teufel, sonach folgerichtig irdische. Gute Menschen dagegen, die besondere Wertschätzung und Vorzug verdienen, durch ihr jenen Sündern gegenteiliges Verhalten sind folglich das Gegenstück jener irdischen Daivas, also irdische Yazatas.

Nun weiter: Es gibt irdische Yazatas, und zwar anscheinend in sehr großer Zahl, denn die Zahl der geistigen und irdischen Yazatas ist unabsehbar. Keine einzige Wesenheit wird jedoch als irdischer Yazata bezeichnet. Anderseits: zahllose Wesenheiten werden verehrt mit der Formel *yazamaide* „wir verehren", ohne daß jemals von ihnen gesagt würde, daß sie „verehrungswürdig" *yazata-* seien. Es ist nicht anzunehmen, daß etwas „verehrt" wird, das nicht „verehrungswürdig" ist. Mit andern Worten: die Litaneien, in denen so viele Wesenheiten genannt werden in der Formel „wir verehren den oder das . . ." können uns als Listen der Verehrungswürdigen, der Yazatas dienen.

Wenn sich das so verhält, warum werden dann viele in Wahrheit verehrte Wesenheiten doch niemals als verehrungswürdig bezeichnet? Man sieht an der Stelle, wo verabscheuungswürdige Menschen als Teufel bezeichnet werden, daß die Anwendung des Wortes Teufel auf einzeln genannte Erdenwesen ungewöhnlich ist. Zwar gehen Frage und Antwort dort aus von der Feststellung, daß es sich um Teufel handelt, aber dieser stärkste Ausdruck wird sogleich erklärend abgeschwächt mit der Bezeichnung Teufelsverehrer, um über die Ausdrücke, die unwürdigen Teufelsdienst charakterisieren, wieder allmählich anzusteigen zu der Behauptung, daß diese lasterhaften Menschen Teufeln gleich oder gleichwertig sind, worauf dann erst am Ende gesagt wird, daß sie ganz und gar Teufel sind. Man sieht, es ist Sache der Weltanschauung, neben den geistigen Teufeln auch irdische anzuerkennen, aber nicht in gleichem Grad ein üblicher Ausdruck des Sprachgebrauchs, allerlei im gewöhnlichen Leben einem entgegentretende Übel, wie schlechte Menschen, geradezu Teufel zu nennen. Man kann dasselbe in verschiedener Schattierung noch an andern Stellen erkennen. Wenn z. B. Yt. 8, 44 zusammen genannt sind: der Böse Geist, Zauberer, Hexen, Zauberer *unter den Menschen* und alle Teufel, so scheint „alle Teufel" zusammenfassend im Sinne von „überhaupt" gemeint zu sein. An andern Stellen ergibt sich der Anschein, als ob ausdrücklich

zwischen Teufeln und Menschen unterschieden werde, so, wenn als feindliche böse Wesen Zauberer und Hexen, Teufel und Menschen nebeneinander genannt werden (z. B. Yt. 15, 56, ähnlich Y. 9, 18; Yt. 1, 6; Yt. 19, 28, 29). Es wäre aber kaum richtig, das entgegen der hier vertretenen Auffassung dahin auszulegen, daß damit Menschen überhaupt teuflische Natur abgesprochen würde. Sondern es ist dann das Wort „Teufel" ganz im Sinn des soeben Dargelegten prägnant gebraucht für eigentliche, d. h. geistige Teufel und „Mensch" im Sinne des irdischen Wesens in menschlicher Gestalt, das aber gleichwohl ein (irdischer) Teufel ist. Zauberer und Hexen nämlich sind überhaupt nach dem Volksglauben, der darin wohl über die ganze Erde ziemlich gleich bleibt, Wesen, die gemäß ihrer Zwischenstellung zwischen gewöhnlichen Menschen und übernatürlichen Wesen keine genaue Einteilung ermöglichen. Kein Zweifel, daß menschliche Wesen Zauberer und Hexen sein können; aber gerade vermöge ihrer Zauberkraft und Hexenkunst sind sie doch auch etwas Übermenschliches; und es muß wohl auch verschiedene Rangstufen unter ihnen geben, je nachdem übernatürliche böse Geister Menschengestalt annehmen oder Menschen durch ihre schwarze Magie übernatürliche Kräfte erlangen.

Wenn es also in unseren Texten heißt: Teufel und Menschen, Zauberer und Hexen, so bedeutet das so viel wie Zauberer und Hexen, sowohl solche, die (geistige) Teufel als auch solche, die (teuflische) Menschen sind. Diese Auffassung bestätigt sich auf verschiedene Weise. Denn eine Teufelsaufzählung ist es, obgleich das Wort „Teufel" nicht gebraucht ist, wenn V. 20, 10 „alle Krankheit und Tod, alle Zauberer und Hexen und alle lügnerischen (d. h. gottlosen, mit der Lüge [dem Bösen] im Bunde stehenden) Weiber" zusammen genannt, und damit deutlichermaßen und in einer unserer Vorstellungsweise nicht fremden Art solche bösen Weiber als Hexen bezeichnet sind [1]. Endlich, wenn Yt. 6, 4 nacheinander „Teufel, die der Finsternis entstammen, Diebe, Räuber, Zauberer und Hexen und der (seiner Funktion nach nicht genau bekannte) Teufel Marshavan" genannt sind, so ist deutlich, daß die besonders im Dunkel der Nacht ihr Wesen treibenden Diebe und Räuber zu den aus der Finsternis kommenden Teufeln gehören, wie sie denn auch Yt. 11, 6 als „teuflische Rotte" bezeichnet werden.

Ähnlich steht es mit dem „Ungeziefer", wie man nach V. 7, 2 (Schmeißfliege), V. 16, 12 (Ameise), V. 17, 3 (Laus?), das Wort *xrafstra-* übersetzen kann. Außer schädlichen Insekten gehören dazu nach dem Sad-dar (43, 1—10) auch Skorpione, Schlangen, Frösche, Mäuse. Doch hat das Wort auch eine allgemeinere Bedeutung, etwa „Gezücht" oder „schlimme Brut". Am besten ist es, da, wo die Übersetzung „Ungeziefer" nicht ganz hinreicht, dafür die

---

[1] Vgl. auch V. 8, 80, wo das Feuer 1000 geistige, lügnerische Teufel und doppelt so viel Zauberer und Hexen vernichtet; letztere sind also nicht geistige, sondern gewissermaßen halbe Teufel, gegen die eine heilige Macht demgemäß doppelt so viel vermag.

Goethesche Wortprägung zu verwenden, die er genau im Sinne von *xrafstra* und vollkommen im Geiste zoroastrischer Weltanschauung verwendet, wenn er den alten Parsen sprechen läßt:

Rohr und Binse, Molch und Salamander,
Ungeschöpfe, tilgt sie miteinander.

Diese Geltung, die weiter reicht als unser „Ungeziefer", hat das Wort, wenn Zarathustra spricht Y. 34, 5: „Verflucht haben wir (oder: Vernichtung [Feindschaft?] angesagt) teuflische und menschliche Ungeschöpfe." Also auch Menschen sind „Ungeschöpfe"; wie an den vorigen Stellen sind hier Menschen und Teufel unterschieden, aber doch anscheinend nicht in dem Sinn, daß nur die menschlichen Ungeschöpfe irdischer Natur, und die teuflischen höherer Art, etwas wie geistige Teufel seien. Vielmehr — wenn das auch nicht vollkommen bewiesen werden kann — spricht nichts dagegen, sondern es ist durchaus wahrscheinlich, daß die „Ungeschöpfe" auch in der alten Sprache Zarathustras dasselbe sind wie in der späteren Sprache, schädliche Kleintiere als unsauberes Geschmeiß und ekle Brut. Wahrscheinlich ist es überhaupt eine kühne sprachliche Übertragung, daß Zarathustra das Wort „Ungeschöpf", das sonst ein widerliches Gezücht von verächtlicher Niedrigkeit bezeichnet, auf die von ihm verabscheuten bösen Menschen anwendet.

Dann aber verhält es sich mit dem Ungeziefer, den Ungeschöpfen, so wie nach den vorausgehenden Feststellungen mit unzüchtigen Menschen, Schlangen, Dieben und Räubern, daß sie nämlich nirgends geradezu als „(körperliche) Teufel" bezeichnet werden, aber doch V. 17, 3 Teufel und Ungeziefer in der Weise zusammen genannt sind, daß man verstehen muß, das Ungeziefer seien Teufel, gleichwie auch nach Yt. 21, 1 und V. 16, 12 das Ungeziefer vom Bösen Geist stammt. Und in diesen Zusammenhang gehört es auch, daß V. 19, 33 Wölfe mit Teufeln verglichen werden.

Diese Betrachtungen, die notgedrungen sich sehr in Einzelheiten verlieren mußten, schienen nötig zu sein, um die hier vertretene Ansicht zu begründen, daß unter Teufeln, die zwar nicht ausdrücklich als körperlich bezeichnet aber doch von den geistigen unterschieden werden, derartige irdische Wesen verstanden sind, wenngleich man im Alltagsleben begreiflicherweise nicht im Falle von Diebstahl oder Ungezieferschaden sagte: „ein Teufel hat das getan." Das geht auch hervor aus V. 17, 3, wo das Wort „Ungeziefer" gewissermaßen als dogmatischer Ausdruck gebraucht und dazu gesagt ist, daß „die Leute" dafür „Laus" (oder welches Insekt sonst gemeint sein mag) sagen, d. h. soviel wie „im gewöhnlichen Leben sagt man so".

Ganz entsprechend nun wie mit dem hiemit festgestellten Wortgebrauch bei *daiva* verhält es sich offenbar mit *yazata*. Die Lehre nennt irdische Yazatas neben den geistigen und im Kult wird ihnen insgesamt unter dieser Bezeichnung Verehrung gezollt. Wo aber die einzelne irdische Wesenheit als Gegenstand der Verehrung genannt wird, heißt sie nicht ausdrücklich *yazata*, denn diese Begriffe sind dazu doch zu nahe und alltäglich. Der sozusagen

theologische Begriff *yazata* ist weiter als die Wortbedeutung im gewöhnlichen Sprachgebrauch. Dieser ist es denn auch, was lebendig geblieben ist und die Lehre überdauert hat, und zwar mit noch weiterer Einschränkung der Bedeutung auf den Inhalt „Gott", wie es im Neupersischen geschehen ist (s. S. 90). Diese Bedeutungsentwicklung hätte sich schwerlich ergeben, wenn die alltägliche Gebrauchssphäre des Wortes wie der dogmatische Begriff neben den geistigen auch irdische Wesenheiten umfaßt hätte.

Wenden wir uns nun zu den Litaneien, in denen Wesenheiten verschiedener Art verehrt werden, so können wir aus diesen natürlich keine Aufzählung zusammenstellen, die den oben angegebenen hohen Zahlen entspricht. Aber auch nur alles, was in den Texten wirklich genannt ist, hier zusammenzustellen, ist nicht angängig, auch deshalb, weil darunter Wesenheiten sind, deren eigentliche Geltung uns unbekannt, und hinsichtlich der Grundlinien, auf die es hier ankommt, auch unwesentlich ist. Immerhin sei als Probe eine Aufzählung gegeben, die einen Teil der Namen gibt, welche zu Anfang des Yasna (Y. 1, 1 ff.) in den Verehrungsformeln vorkommen.

Da sind genannt: der Weise Herr und der sehr Kluge Geist (§ 1), Gutes Denken, Bestes Wahrsein, Wünschenswertes Reich, Kluge Fügsamkeit, Heilsein und Nichtsterben, Schöpfer des Rinds, Seele des Rinds, das Feuer des Weisen Herrn (2), Tageszeitengenien, Mithra, Raman (Frieden) (3), weitere Tageszeiten und sonstige wohltätige Genien (4—6), die Heilküren der Frommen, Frauen mit vielen Söhnen, Genie des guten Wohnens, Kraft, Sieg, Überlegenheit (6), Gehorsam (Srausha), Gerechtigkeit (Rashnu), Aufrichtigkeit und noch weitere (7), Monats- (8) und Jahreszeitengenien (9), . . . der (Weise) Herr und Mithra, Sterne, Mond und Sonne (11), Feuer (12), das heilige Wort, das priesterliche Gesetz und die zarathustrische Religion (13), Gebirge, der Glücksglanz der Majestät, Urti (Segnung), Einsicht usw. (14) . . ., Städte, Niederlassungen, Viehweiden, Wohnplätze, Tränkplätze, Wasser, Erde, Pflanzen, Erde, Himmel, Wind, Sterne, Mond, Sonne, anfangsloses Licht, — alle Geschöpfe des Klugen Geistes (16). Ähnliche Listen gibt es vielfach. Ihre Anordnung und Einzelheiten zu erklären (soweit verständlich), ist hier nicht der Ort.

Bei gar manchen der genannten Wesenheiten ist auch ohne genauere Kenntnis zoroastrischer Weltanschauung ohne weiteres klar, daß sie irdischer Natur sind, so außer den Frauen mit vielen Söhnen die Berge oder Gebirge, die Viehweiden und Tränkplätze, die menschlichen Niederlassungen, Wasser und Pflanzen und die Erde selbst.

Aus verschiedenen Textstellen seien noch weitere verehrte Wesenheiten (Personen oder Sachen) zusammengestellt, bei denen von vorneherein feststeht, daß sie irdisch sind.

Milch (Y. 3, 1; Y. 3, 3), Haumapflanze und Trank (Y. 3, 2), Brennholz und Räucherwerk (Y. 3, 2; Y. 6, 18), Granatapfelbaum (als Prototyp der Pflanzen überhaupt) (Y. 3, 3), Opferzweige und Weihwasser (Y. 3, 4).

Wie sich zeigen wird, ist diese Auswahl irdischer Dinge, die Verehrung empfangen, durchaus zufälliger Art. Aber sie genügt schon zu einer allgemeinen Bestimmung des Begriffes Yazata.

Man hat *yazata-* als „Gott“ übersetzt. Das ist angängig etwa für geistige Yazatas, und paßt in Wahrheit nur für Ahura Mazda einerseits, für Gottheiten von polytheistischem Charakter wie Mithra anderseits. Da die Gott nahestehenden geistigen Wesen nicht im wahren Sinne Götter heißen können, und man dies richtig empfand, hat man in Anwendung auf sie das Wort Yazata als „Engel“ übersetzt. Daß dies nicht recht geeignet ist, wurde bereits erwähnt, aber wenn man sich auch hinsichtlich der Klugen Unsterblichen etwa damit abfinden wollte, so paßt es doch für die irdischen Yazatas durchaus nicht. In bezug auf diese ist es handgreiflich, daß man mit solchen Übersetzungsversuchen auf dem falschen Weg ist. Ein Übermensch kann etwa vergottet werden, aber irgendwelche gute Menschen in achtbarer Stellung, wie Vater und Mutter, als Götter oder Engel zu bezeichnen, ist absurd. Und erst recht gilt das von Brennholz und Räucherwerk, wenn sie gleich zum Kult gebraucht werden, und wenn zwar allerdings die Erde in eigentlich mythologischen Religionen als Gottheit gelten kann, so gilt das doch nicht von Weideländereien. Hält man sich dagegen einfach daran, was das Verbum *yaz-* bedeutet, nämlich religiös betonte Ehrfurcht hegen, und was *yazata-* demgemäß bedeuten muß, so ist alles einfach und klar. Alles Gute im Himmel und auf Erden sind geistige und irdische Dinge, denen gegenüber fromme Ehrfurcht am Platz ist. Sie sind genau wie das Wort sagt „verehrungswürdig“ und wenn wir uns ganz streng an den Wortgebrauch halten, dann werden wir in der Wiedergabe zusammenfassend von geistigen und körperlichen „Verehrungswürdigen“ sprechen, im einzelnen aber das Wort „verehrungswürdig“ auf die geistigen Yazatas einschränken und von irdischen Wesen und Dingen, die in dem zusammenfassenden Ausdruck „irdische Yazatas“ gemeint sein müssen, ohne einzeln als *yazata* bezeichnet zu sein, sagen, daß sie „irdische Gegenstände der Verehrung“ sind, demgemäß, daß sie tatsächlich in Verehrungsformeln erwähnt werden. Denken wir an die Vorschrift des vierten Gebots oder an die römische pietas erga parentes, so kann uns die aus den Zusammenhängen erschlossene Verehrung von söhnereichen Frauen, von Gatte und Vater gar nicht so sehr wundern. Und denken wir daran, wie nach alter guter Sitte christlicher Familien mit dem Brot, auch ohne den Gedanken an Sparsamkeit und sonstige Nützlichkeitsrücksichten, ehrfürchtig umgegangen werden muß, weil es im Gebet des Herrn als Inbegriff der guten Gaben Gottes genannt und dadurch gewissermaßen geheiligt ist, so muß es uns auch nicht so gänzlich fremd dünken, daß allerlei Irdisches, das den Menschen Segen spendet, die fruchttragende Erde, das erquickende Wasser, die nährende Pflanze, das nützliche und wärmende Holz, Gegenstand frommer Ehrfurcht sind.

Wenn diese Betrachtungen den Begriff des Verehrungswürdigen im allgemeinen und besonders auch der irdischen Gegenstände der Verehrung von

der Seite des religiösen Empfindens erläutert haben, so ist ihre Stellung im Weltganzen noch nicht klar. Ist doch auch für gar manche der oben ohne systematische Anordnung genannten Verehrungswürdigen noch nicht festgestellt, ob sie nach zoroastrischer Weltanschauung für geistig oder irdisch zu halten sind. Gibt es eine bestimmte Grenze zwischen geistiger Existenz und Erdendasein?

Die Betrachtung der einander gegenüberstehenden guten und bösen Geister hat uns von selbst hinausgeführt aus dem Reich der Geister und gelehrt, daß Himmlisches und Irdisches, Geistiges und Leibliches unterschieden wird. Und in der Tat sprechen unsere Quellen wohl ebenso oft und entschieden, wie von der Welt der Wahrheit und der Lüge, von dem Reich des Geistes und des Körpers. Auch ergibt sich aus dem Vorangegangenen schon, daß die körperliche Existenz ebenso wie die geistige sich in eine gute und eine schlimme Hälfte scheidet.

Also nicht nur von den Verehrungswürdigen und den teuflischen Wesen gilt diese Unterscheidung, sondern von Allem was existiert, und das All insgesamt scheidet sich nach diesem Gesichtspunkt. Es ist aber von jetzt an besser, nicht etwa von einer geistigen *Welt* oder der *Welt* der Wahrheit zu sprechen, denn unsere Wörter Welt und weltlich können in verschiedenem Sinne, auch im Gegensatz zu geistig und geistlich gebraucht werden. Um daher jedes Mißverständnis zu vermeiden, werde ich als umfassendsten Ausdruck nur „das All“ (und „das Weltall“) gebrauchen, und dessen Teile mit den Wörtern „Sein“ und „Dasein“ (z. B. „wahrhaftiges Sein“ — „geistiges Dasein“) bezeichnen; „Welt“ dagegen soll nur das irdische Dasein genannt werden.

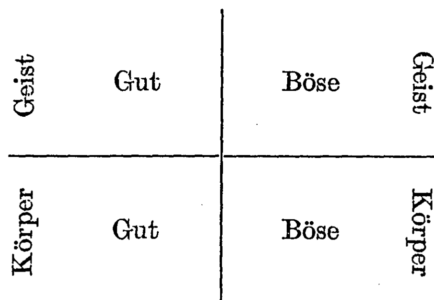
Unsere Quellen gebrauchen die Worte *sti-* und *aŋhu;* ersteres ist von der Wurzel *as* „sein, existieren“ (lat. *es-se*) abgeleitet und ganz wörtlich mit Existenz übersetzbar. Ich gebrauche dafür jedoch vorwiegend: „das Sein“. Das andere Wort, *aŋhu*, entspricht vedischem *asu* „Leben“ und kann im Awesta ebenso wiedergegeben werden. Möglicherweise ist auch dieses eine Bildung aus der Wurzel *as-* „sein“; aber nicht diese etymologische Anknüpfung ist der Grund, warum ich es vorziehe, dafür in der Regel den Ausdruck „Dasein“ zu verwenden. Vielmehr sehe ich mich zu diesem Wortgebrauch veranlaßt durch die besondere, schon früher erwähnte Geltung, die der Begriff des Lebens (Lebenskraft) als Bestandteil der Lebewesen hat.

2. GEISTIGES UND LEIBLICHES DASEIN.

Geistiges und Körperliches werden als zwei Daseinsarten einander entgegengestellt. Diese grundsätzliche Verschiedenheit ist aber nicht ein feindlicher Gegensatz, sondern beides ergänzt einander, so daß geistiges Gutes und körperliches Gutes zusammen die gute Welthälfte, geistiges und körperliches Böses zusammen die böse Welthälfte ausmachen.

Das All ist also nicht nur zweigeteilt in Gut und Böse, sondern auch in Geist

und Körper, wobei diese zweite Scheidung völlig unabhängig ist von der zwischen Gut und Böse, vielmehr das gute und böse Dasein durchaus gleichartig durchschneidet. Bildlich gesprochen verläuft die eine Scheidelinie senkrecht zur andern und die Gliederung des Alls kann in Gestalt eines Kreuzes veranschaulicht werden:



Dieses von mir zur Verdeutlichung aufgestellte Bild werde ich hinfort anwenden, und obwohl dabei die Lage der Achsen beliebig ist und um 90° gedreht werden könnte, bedeutet fortan die senkrechte Achse die Grenzscheide von Gut und Böse, die wagrechte Trennungslinie den Dualismus von Körper und Geist. Ebenso wird die willkürliche Anordnung des Guten links, des Bösen rechts, des Geistigen oben, des Körperlichen unten beibehalten. Die übers Kreuz stehenden Gegensätze können auch als diametrale bezeichnet werden.

Gut und Böse als feindliche Gegensätze halten einander das Gleichgewicht, — das allerdings durch die Stellung Gottes, des Weisen Herrn, auf der guten Seite, und durch den Sieg des Guten am Ende der Dinge nicht vollständig und dauernd ist. Die andere Zweiheit, die von Geist und Körper, ist keine feindliche, doch stehen diese beiden Welthälften auch einander nicht gleich. Die Beziehung des Körperlichen zum Geistigen ist die einer Analogie, wobei das Körperliche dem Geistigen entspricht und beides zueinander in Wechselbeziehung steht. Das Geistige ist das früher vorhandene und das Prinzip, das Körperliche dagegen ist die Verwirklichung und das Wirksame; es besteht eine Analogie und Wechselwirkung zwischen beiden. Die senkrechte Grenzscheide hat in der ethischen Bewertung volle und einzige Geltung und es ist keineswegs so, als ob das körperliche Gute, eben deshalb weil es körperlich ist, am Schlechten Anteil habe. Eher mag man sagen, daß das Geistige im Guten und Bösen sich graduell vor dem Körperlichen auszeichne. Jedoch ist z. B. das Rind vollständig und durchaus gut, aber der himmlische Genius Gutes Denken, zu dem es in besonderer Beziehung der körperlich-geistigen Analogie steht, ist doch ein höheres Wesen und zwar nicht ausschließlicher, aber in höherem Maße gut. Die Mischung des Guten und Bösen in unserem Erdendasein beruht nicht etwa darauf, daß alles Irdische Anteil am Bösen habe, und z. B. Rind oder Getreide gut mit einem Anteil von Bösen wären, sondern darauf, daß das vollkommen gute Rind oder Getreide dem vollkommen schlechten Wolf oder Ungeziefer zum Opfer fallen kann. Diese Mischung beeinträchtigt also den

Wert des einzelnen Bestandteils nicht, so wenig als etwa der ethische Wert von Guter Herrschaft oder Demut durch Unterdrückung seitens Schlechter Herrschaft oder Hochmut aufgehoben wird. Diese Sachlage wird auch davon nicht berührt, daß der Mensch vermöge seiner Willensfreiheit sich auf die gute oder böse Seite stellen und sogar in sich eine Vermischung von beiden zulassen kann.

Auch was an ihm gut oder böse ist, steht graduell zurück hinter dem Guten (oder Bösen) des geistigen Daseins: Yt. 10, 106, 107: „Kein irdischer Mensch im Dasein denkt so gewaltig böse Gedanken, wie der geistige Mithra gewaltig gute Gedanken denkt; kein irdischer Mensch im Dasein spricht so gewaltig böse Worte, wie der geistige Mithra gewaltig gute Worte spricht; kein irdischer Mensch im Dasein tut so gewaltig böse Werke, wie der geistige Mithra gewaltig gute Werke tut. Keinem irdischen Menschen im Dasein ist mehr angeborener Verstand eigen als dem geistigen Mithra angeborener Verstand eigen ist; kein irdischer Mensch im Dasein hört so gewaltig mit seinen Ohren, wie der geistige Mithra . . .“ Es ist jedoch zu bemerken, daß hier ein Gott des alten Heidentums der Geist-Welt des Zarathustrismus eingeordnet ist, und daß sich natürlich auch sagen läßt, daß er als *Gott* den Menschen überlegen ist.

Die vorausgehenden, für das Verständnis der Religion entscheidenden Sätze sind nun aus den Textzeugnissen zu bewahrheiten. Dabei ist über die gebräuchliche Ausdrucksweise zu berichten und ihr gegenüber möglichste Treue in der Wiedergabe zu beobachten. Wenn es gilt, zum Unterschied vom geistigen Dasein das Erdendasein zu bezeichnen, so spielt eine große Rolle das Wort *astvant-*, d. h. buchstäblich „mit Knochen versehen“. Der Ausdruck ist klar und kräftig, und es bedarf keiner Erörterung, daß „Gutes Denken“ und „Wahrsein“, auch wenn sie Persönlichkeiten sind, nicht Knochen haben, wohl aber Mensch und Tier. Da nun allerdings „knochig“ oder „knochenhaft“ keine im allgemeinen passende Bezeichnung für das vom Reich des Geistes unterschiedene Dasein und seine Bestandteile sind, sage ich statt dessen „körperhaft (körperlich)“.

Neben diesem Ausdruck steht Gaitha, „die Welt“ (aw. *gaēϑā;* vgl. neupers. *gēhān, jihān* „Welt“). Dieses Wort kommt von einer Wurzel, die „leben“ bedeutet, und so bezeichnet Gaitha die mit Leben (physiologisches Leben, den Leib durchpulsende Vitalität) versehenen Wesen, also Mensch und Tier. Mit dieser Bedeutung „Lebewesen“ ist es ungefähr gleich dem griechischen *ζῷον*, das — in einer für den Laien allerdings nicht anschaulichen Weise — von derselben Wurzel kommt. Sowohl der Singular als der Plural dieses Wortes werden nun kollektivisch gebraucht, eine Gesamtheit von Lebewesen umfassend. Nämlich erstens Vieh (Herden) und Leute (Sklaven) als den Besitz eines Mannes. Es entfernt sich dann weit von der etymologischen Bedeutung, wenn man dies mit „Hab und Gut“ übersetzt, aber man kann doch sagen, daß diese Wiedergabe jedenfalls einen Teil des Bedeutungsgehalts trifft. Bestand doch der Besitz hauptsächlich aus Herden und leibeigenen Leuten, wie denn

Zarathustra einmal (Y. 46, 2) von seiner Armut spricht mit den Worten: „wenig Vieh ist mein und ich habe nur wenig Leute.“ Herden bilden das Vermögen, und in diesem Sinn kennen wir das Wort auch aus dem Altpersischen. Ja, man ist in der Übersetzung noch weiter von der Grundbedeutung abgewichen und hat „Haus und Hof, Anwesen“ dafür gesagt. An manchen dafür beanspruchten Stellen ist das gewiß unzutreffend; doch konnte diese Auffassung aufkommen und sich halten, weil das im Zusammenhang bisweilen einen ganz treffenden Sinn ergibt, indem für Viehzüchter die Herden eine ähnliche Rolle spielen wie Haus- und Landbesitz für Ackerbauer. Und vielleicht ist es gelegentlich etwas weniger Bewegliches als bloß die Herden, also doch geradezu Gehöft. — Der ganze Besitz des Menschen kann ihm in gewissem Sinn sein Alles, seine Welt sein — freilich nur, wenn wir damit die Welt hienieden, die greifbare Welt meinen; und eben das gilt hier.

Anderseits aber heißt Gaitha im allgemeinen Sinn die Lebewesen, die Geschöpfe, alles was leibliches Leben hat. Von da aus ist kein großer Schritt zu einer allgemeinen Bedeutung „Welt“, nicht in dem weitesten Sinn des Weltalls; aber es umfaßt doch mehr als was da kreucht und fleugt in dieser Welt, sondern eher alles, was organisches Leben hat. Kurz, es ist verständlich, daß die Bezeichnung für das Lebendige zum Wort für das Leibhaftige geworden ist und schließlich das körperliche Dasein, die Erdenwelt schlechthin bezeichnet, so daß ohne Erinnerung daran, daß zunächst nur Lebewesen so genannt wurden, es zuletzt einfach „Welt“ heißt. Diese Entwicklung ist wenigstens im jüngeren Awesta soweit gediehen, daß wir manchmal die ältere Bedeutung nicht mehr als noch mitklingend vernehmen.

Bei dem davon abgeleiteten Adjektiv *gaithya* (aw. *gaēϑya-*; nur jünger awestisch) hätte eine Bedeutungsangabe „lebendig“ dagegen nur mehr etymologische Berechtigung. Es bedeutet vielmehr die im leiblichen Leben befindlichen Bestandteile des Alls im Gegensatz zum geistigen Dasein, und ist ebenso wie das mittelpersische *gētīk* schlechthin „leiblich“; (bei dieser Wiedergabe, die im Deutschen sinngemäß ist, lasse ich außer acht das später zu behandelnde Verhältnis von „Leib“ und „Leben“ im Awesta). Ich sage dafür auch „irdisch“, wie dies im vorangegangenen Abschnitt schon gebraucht wurde und „weltlich“ im Sinne der altgermanischen Geltung von Welt als Menschenaufenthalt. Auf Glieder des geistigen Daseins werden die Wörter *gaēϑā* und *gaēϑya-* niemals angewandt. Sondern es wurden mit diesen Ausdrücken (in wagrechter Scheidung) einander gegenübergestellt „weltliches und geistiges Sein“ (*Y.* 35, 1) und „geistige Wesen des geistigen Seins und weltliche Wesen des weltlichen Seins“ (Vr. 2, 4). Und es werden unterschieden das „geistige Sein“ (V. 2, 19; Phl. Üb.) vom „weltlichen Sein“ (Yt. 10, 106, 107; Vr. 7, 4) oder „körperlichen (knochenhaften) Sein“ (Yt. 13, 89), welches auch die „körperliche Welt“ (oftmals) heißt.

Ebenso wird von „beiderlei Dasein“ (Y. 35, 3, 8; Y. 38, 3; Y. 41, 2) gesprochen, die gegenübergestellt werden als „körperliches Dasein und das des

Geistes" (Y. 57, 25; Yt. 10, 93); und vielfach wird „körperliches Dasein" und „geistiges Dasein" (oder „Dasein des Geistes") unterschieden. Und da das geistige Dasein jenseitig ist, heißt das körperliche auch „dieses" (das diesseitige, hiesige; Y. 57, 25) und „dieses Dasein" wird dem „geistigen Dasein" entgegengestellt (Y. 20, 2).

Es wäre ein völliges Mißverständnis, wenn eine Stelle wie V. 2, 22: „das körperliche böse Dasein" aufgefaßt würde in dem Sinne, als ob das körperliche an sich schlecht wäre. Denn es stehen dem ja Stellen von der „körperlichen Welt der Wahrheit" (Sr. B. 3; V. 18, 55; Yt. 19, 41) gegenüber; vgl. ferner die Zusammenstellung von „körperlicher Welt" und „Welt der Wahrheit" (Y. 9, 8 u. ä.) und die Bezeichnung des Ahura Mazda als Schöpfer der körperlichen Welt, womit die gute Hälfte der körperlichen Welt, bzw. die körperliche Hälfte des guten Daseins gemeint ist.

In diesem ganzen Teil meiner Darstellung wird von Zustandsvorstellungen gehandelt, und Anschauungen über ein kosmisches Geschehen kommen erst später ausführlicher zur Sprache, denn mit solchem Geschehen ist das Schicksal des Menschen aufs engste verknüpft, das nach Darstellung des Weltalls zu erörtern ist. Doch müssen auch hier schon Vorgänge, die das All betreffen, herangezogen werden, um die Grenze zwischen dem geistigen und körperlichen Dasein und die Bestandteile der körperhaften Existenz zu erkennen.

Das geistige Dasein ist zuerst geschaffen worden, darnach erst das körperliche. Wenn das vorzugsweise von der Schöpfung des Weisen Herrn ausgesagt wird, so ergibt sich ohne weiteres, daß es in gleicher Weise auch vom lügenhaften Dasein gilt.

In einer aufzählenden Anrufung geistiger und weltlicher Verehrungswürdiger, die daselbst freilich nicht durchgehends gegeneinander abgesondert sind, heißt es Y. 16, 3: „Die ersten geschaffenen (= erstgeschaffenen) Schöpfungen des Schöpfers, des prächtigen glänzenden Weisen Herrn, verehren wir, das Gute Denken verehren wir, das beste Wahrsein verehren wir, das erwünschte Reich verehren wir, die kluge gute Fügsamkeit verehren wir, das Heilsein verehren wir, das Nichtsterben verehren wir." Und dieselben sind gemeint, wenn es Vr. 7, 4 heißt: „Wir verehren jene [1] wahrhaftigen Schöpfungen, die früher (= zuerst) geschaffen, früher gebildet sind als der Himmel und das Wasser und die Erde und die Pflanze und das Rind ... wir verehren den sonnigen Himmel, das erstgeschaffene, erstgebildete Weltliche des weltlichen Seins." Damit ist ferner zu vergleichen die Verherrlichung des Ahuna-varya-Gebets, das als Bestandteil des heiligen Wortes, der vom Weisen Herrn stammenden Offenbarung, ein Teil des geistigen Daseins ist, Y. 19, 1: „Was war das für ein Wort, o Weiser Herr, das du mir gesagt hast? 2: vor dem Himmel, vor dem

---

[1] Man beachte das in die Ferne weisende Pronomen, das der geistigen Existenz gilt. Die körperliche ist „diese"; innerhalb derselben ist freilich der Himmel „jener" im Gegensatz zu dieser Erde.

Wasser, vor der Erde, vor dem Rind, vor der Pflanze, vor dem Feuer . . ., vor dem frommen Mann, vor teuflischen und menschlichen Ungeschöpfen, vor dem gesamten körperlichen Dasein, vor allem vom Weisen geschaffenen, dem Wahrsein entstammten Guten . . ?“ Darauf in der Antwort des Ahura Mazda an Zarathustra dieselbe Aufzählung. Sodann 8: „Verkündet worden ist das von „Herr“ und „Meister“ handelnde Wort [1], vor der Erschaffung jenes Himmels, des Wassers, der Erde, der Pflanzen, vor Erschaffung des vierbeinigen Rindes, vor Erzeugung des frommen zweibeinigen Menschen, bevor jene Sonne in ihrer Gestalt gebildet wurde, (aber) nach Erschaffung der Klugen Unsterblichen“. Im anschließenden Teil des Textes wird es so hingestellt, als ob dieses Gebet der Zauberspruch gewesen sei, durch den Ahura Mazda das ganze Sein (gemeint ist das körperliche) erschaffen habe. Es ist also ganz logisch, daß diese Worte das Letzte in der geistigen Schöpfung sind, wie denn gesagt ist „nach den Klugen Unsterblichen“, die hier als Inbegriff des geistigen Seins genannt sind.

Die ganze sichtbare Welt unter dem Himmel also ist das körperliche Dasein, so auch der Himmel selbst mit den Lichtern daran. Der Himmel (sky) ist dabei mit einem Wort (*asman-*) bezeichnet, das etymologisch „Stein“ bedeutet, und dies beruht auf einer mythischen Anschauung, daß der Himmel als steinerne Kuppel über der Erdenfläche sich wölbe. Diese von H. Reichelt (J. F. 32, 23 ff.) aus Veda und Awesta nachgewiesene Vorstellung muß nicht gerade als im Gebrauch des Wortes „Stein“ für Himmel noch lebendig fortbestehend angenommen werden, klärt uns aber doch auf über die im Gegensatz zu rein gedanklichen Wesenheiten materielle Natur, die dem Himmel zugeschrieben wurde [2]. Nicht verwechseln darf man mit diesem Himmel (sky) den seligen Bereich geistigen Seins, in dem Ahura Mazda thront und der als Aufenthalt der frommen Dahingegangenen einer andern Vorstellung des Himmels (heaven) bei uns entspricht.

Die Reihenfolge, in der die Schöpfungen aufgezählt werden, und die doch wohl eine Aufeinanderfolge von Schöpfungsakten andeutet, ist an verschiedenen Stellen zwar ähnlich, aber nicht ganz gleich (vgl. Junker, Iran. Quellen der hellenist. Aion-Vorstellung, S. 155, Anm. 11). Sie ist aber ohne Bedeutung für die Anordnung in dem systematischen Zusammenhang des Zoroastrismus. Für uns kommt es hiebei nur auf die gegenseitigen Beziehungen zwischen geistigem Dasein und Körperwelt an, wobei eine andre Anordnung gilt. Diese stellt nicht eine zeitliche Aufeinanderfolge, sondern eher eine Rangordnung dar; um sie aus den Texten zu entnehmen, beginnen wir mit Zeugnissen jüngerer Zeit [3]. Da heißt es im großen (iranischen) Bundehesh [4] p. 33: „Das

[1] Das Ahuna-varya-Gebet.

[2] Wenn derselbe seinem Aussehen nach Yt. 13, 2 mit Stahl verglichen wird, muß er nicht wirklich stählern, aber doch wohl als feste Kuppel gedacht sein.

[3] Die mittel- und neupersischen Belege darüber sind neuerdings reichhaltig zusammengestellt von Gray, Indo-Iranian Studies in honour of Dastur Darab Peshotan Sanjana,

erste der geistigen Wesen ist Ohrmazd ..., unter den irdischen Geschöpfen war von ihm selbst der Anfang des Menschengeschlechtes geschaffen"; p. 34: „Das zweite der geistigen Wesen ist Vohuman (Gutes Denken) und von den irdischen Geschöpfen empfing er die Vieharten für sich"; p. 35: „Das dritte der geistigen Wesen ist Ardabahisht (Bestes Wahrsein) und von den irdischen Geschöpfen empfing er das Feuer für sich ...; das vierte der geistigen Wesen ist Shatver (wünschenswertes Reich), und von den irdischen Schöpfungen machte er das Metall für sich selbst"; p. 36: „Das fünfte der geistigen Wesen ist Spendarmat (kluge Fügsamkeit), und von den irdischen Schöpfungen empfing sie die Erde für sich"; p. 36: „Das sechste der geistigen Wesen ist Harvadat (Gesundheit), und von den irdischen Schöpfungen empfing sie das Wasser für sich ...; Das siebente der geistigen Wesen ist Amerudat (Nichtsterben) und von den irdischen Geschöpfen empfing sie die Gewächse für sich". Unter vielen Stellen, die derartiges lehren, sind etwa noch folgende bemerkenswert. In einer andern Fassung des Bundehesh (Paz. Bdh.) heißt es geradezu: „Hormezd (‚der Weise Herr') bin ich, der fromme Mensch, Vahman (‚Gutes Denken') ist Vieh ..." usw. bezüglich Ardabahist und Feuer, Shahrivar und Metall, Spandarmat und Erde, Harvdat und Amurdat und Pflanzen und Wasser. Diese Beziehung zwischen Bestandteilen der körperlichen und geistigen Welt wird im Sad Dar (Kap. 12, Gray a. a. O. 29) auch so ausgedrückt, daß Mensch, Vieh, Feuer, Erde usw. der Schatten seien von Ormuzd, Vahman und den andern Amurta Spontas.

Die damit aufgestellten Beziehungen sind Bestandteile einer systematischen Kosmologie, welche ein Gerüst darstellt für die geistige Erfassung der Allwelt und für die Eingliederung aller ihrer Bestandteile, die dadurch ihre ganz bestimmte religiöse und ethische Bedeutung erhalten. Daher heißt es im großen Bundehesh p. 163 ff.: „Wer einen frommen Mann erfreut oder beleidigt, durch den wird Ohrmuzd erfreut oder beleidigt ... Wer Vieh (und weiße Kleider) erfreut oder beleidigt, durch den wird Vohuman erfreut oder beleidigt ..."; dasselbe in bezug auf Feuer und Ardabahist, Metall und Shatver, Erde und Spandarmat, Wasser, Pflanzen und Heilsein, Nichtsterben. In diesem Sinne sagen auch die Beichtformeln: „Ich habe Buße getan für Sünde gegen den Herrn Hormazd und Menschen, ... gegen Bahman und Vieh, ... gegen Ardabahist und Feuer ..." usw.

Die jüngeren Zeugnisse wurden hier vorangeschickt, weil sie die ausführlichsten und klarsten sind. Aus älteren Quellen das gleiche nachzuweisen ist schwerer und in vollständiger Bezeugung aller sieben Einzelpunkte nicht möglich. Auch unsere, auf den geistigen und Sinneszusammenhang der Einzelzüge ausgehende Betrachtungsweise kann des Nachweises einer schon älteren Be-

---

London und Leipzig 1925, S. 21 ff. Daraus hier nur eine Auswahl. Ferner: Patet i Irani, 3 f. Spiegel Av. Übers. III 220; Darmesteter, Z. A. III. 169.

[4] Vgl. Darmesteter, Z. A. II, S. 305 ff.

zeugung nicht entraten; denn sie hat es um der Sache selbst willen nötig festzustellen, daß die als wesentlich für den geistigen Gehalt der Religion hingestellten Gedanken auch in allen Perioden derselben vorhanden waren. Und um sich neben der rein entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung, welche Vorgeschichte und Fortentwicklung von Einzelzügen ohne Rücksicht auf den Zusammenhang in einem Sinnesganzen verfolgt, behaupten zu können, muß sie auch bei Einzelpunkten, die in einem unlösbaren gedanklichen Systemzusammenhang stehen, nachweisen, daß diese Punkte, wo nicht sämtlich, so doch großenteils dokumentarisch als gleichzeitig existent bzw. als gleich ursprünglich bezeugt sind. Andernfalls könnte eine entwicklungsgeschichtliche, d. h. auf Einzelpunkte gerichtete Forschung ihren gedanklichen Zusammenhang abstreiten.

Hier war Anlaß, die schon auf den bisherigen Seiten stets wirksame Verschiedenheit des Gesichtspunktes und der Betrachtungsweise einmal auszusprechen. Daß dies keine Ablehnung der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtungsweise bedeutet, ist klar. So wird denn auch in der hier unternommenen Arbeit ein Abschnitt der entwicklungsgeschichtlichen und vergleichenden Betrachtung gewidmet sein, und dort erst kann über Einzelpunkte der hier in Rede stehenden Anschauungen eine Auseinandersetzung auf dem Boden der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtungsweise folgen. Denn das Erfassen des Sinnes und Zusammenhangs der Einzeldinge hat ihrer Ableitung voranzugehen. Die Beziehung zwischen Weisem Herrn und (frommer) Menschheit, Gutem Denken und Rind (Haustiere), Wahrsein und Feuer, Herrschaft und Metall, Demut und Erde, Gesundheit und Pflanzen, Nicht-Sterben und Wasser wurde in früheren Forschungen mit der Fragestellung betrachtet, ob die Amurta Spontas ursprünglich „Elementgötter“, d. h. im Sinne einer Naturreligion vergöttlichte Vertreter von Naturreichen, wie Fauna und Flora, und Elementen, wie Feuer und Erde, waren. Zu dieser Fragestellung haben wir jetzt überhaupt nicht Stellung zu nehmen, aber es muß im Zusammenhang damit berichtet werden, daß dabei die Beziehung von Ahura Mazda und Menschheit eine nebensächliche Behandlung oder keine Berücksichtigung erfuhr.

Und die Verneinung der entwicklungsgeschichtlichen Herkunft der Amurta Spontas aus Naturgottheiten und Elementgöttern mußte es sich selbstverständlich angelegen sein lassen, diesen Parallelismus zwischen Bestandteilen des geistigen und körperlichen Daseins als sekundär und als unwesentliche Zutat zu dem älteren Bestand von Anschauungen zu erweisen.

Für die jüngere Zeit, aus der wir bis jetzt Zeugnisse vorgelegt haben, ist das Vorhandensein einer solchen Beziehung also nicht geleugnet worden, und auch wenn wir sie im folgenden aus dem jüngeren Awesta belegen, so gelangen wir damit noch nicht in die Epoche, die allein für entwicklungsgeschichtliche Betrachtungen von wesentlicher Bedeutung ist. Da tritt uns nun das Verhältnis von Ahura Mazda und Menschheit in einer variierten Fassung entgegen, Vr. 2, 4: „. . . den Ahura Mazda, den geistigen Herrn und Richter der geistigen

Geschöpfe des geistigen Seins; ... den Spitama Zarathustra, den weltlichen Herrn und Richter der weltlichen Geschöpfe des weltlichen Seins."

Daß hier nicht die (fromme) Menschheit, sondern individuell Zarathustra als körperliches Gegenbild Gottes genannt ist, bedeutet für die Parallelisierung des Körperlichen und Geistigen einen nur geringfügigen Unterschied; einerseits beruht individuelle Hervorhebung Zarathustras auf der Verehrung, die seine Anhänger ihm widmeten und ist insofern ebensowenig etwas Ursprüngliches als Etwas von grundsätzlicher Bedeutung. Sodann aber ist denkbar, daß diese persönliche Hervorhebung Zarathustras einerseits und das schwer faßbare Verhältnis zwischen Ahura Mazda und Sponta Manyu gelegentlich so ausgelegt wurde, daß in geistigem und körperlichem Dasein Ahura Mazda und Zarathustra sich so gegenüberstehen wie Sponto Manyu und die Menschheit. Des weiteren weiß ich aus dem jüngeren Awesta keine Zeugnisse anzuführen für eine zwischen Gutem Denken und Rind bzw. Haustieren obwaltende Beziehung. Auch die Beziehung von Wahrheit und Feuer [1] kommt im jüngeren Awesta nicht klar zum Ausdruck, und wer deren Gültigkeit etwa nicht anerkennen will, braucht sie in der gemeinsamen Nennung beider Wesenheiten nicht enthalten zu finden, wie sie vorkommt Y. 1, 4; Y. 2, 4; S. 1, 7; S. 2, 7; A. 4, 2: „(Verehrung) des besten Wahrseins und des Feuers, des Sohnes des Weisen Herrn" [2].

Bei dem dritten der Amurta Spontas, Chshathra, „Herrschaft oder Reich", tritt dagegen die Beziehung zu dem materiellen Gegenstück mit einer geradezu befremdlichen Prägnanz im jg. Awesta hervor. Das Wort „chshathra varya", wünschenswerte Herrschaft oder ersehntes Reich, ist da geradezu eine Bezeichnung für Metall [3]. Die Belege sind: V. 9 Bereitung des Platzes, auf welchem die große Reinigungszeremonie stattfinden soll; eine Anzahl Löcher werden in die Erde gemacht und außen herum Furchen gezogen: V. 9, 10: „Die Furchen sollst du mit einem spitzen 'chshathra varya' ziehen." Ebenso werden V. 17, 6 mit einem spitzen „ersehnten Reich" = Metall Furchen gezogen. In bezug auf (metallene) Gefäße werden V. 16, 6 Eisen *(ayah-)* und Blei als die beiden niedrigsten „ersehnten Reiche" = Metalle bezeichnet und Yt. 10, 125 ist ein Teil am Wagen (Deichsel, Joch o. dgl.) mit einem Haken aus „chshathra varya" befestigt.

Wie beim irdischen Gericht Ordal und Feuerprobe verwendet wurde, wobei man glühendes Metall anfassen mußte, ja mit geschmolzenem Metall begossen wurde, so ist auch ein läuternder Strom von geschmolzenem Metall ein wich-

---

[1] Weiteres nach-awestisches Material dazu bei B. Geiger, Amesha Spentas, S. 202.

[2] Die Bezeichnung des Feuers als „Sohn des Weisen Herrn" ist erst jg. aw. und stellt eine mythologische Personifizierung dar, die nicht in den Zusammenhang der hier behandelten Vorstellungen gehört.

[3] Wenn nicht vielmehr *die* Bezeichnung dafür, indem sonst von bestimmten Metallsorten als Gold, Silber die Rede und bei *ayah-* nicht völlig klar ist, ob es allgemein „Metall" oder speziell „Eisen" bedeute.

tiger Bestandteil des jüngsten Gerichts. Es fügt sich daher passend, daß oftmals (Y. 2, 3, 7; S. 1, 4; 2, 4; Vr. 20, 1) das „wünschenswerte Reich“ und „das geschmolzene Erz“ zusammen erwähnt und verehrt werden. Man [1] hat daraus geschlossen, daß überhaupt erst von diesem eschatologischen Bild aus die himmlisch-geistige Wesenheit Herrschaft oder Reich zu dem irdisch-körperlichen Metall in Beziehung gesetzt worden sei. Da wir es hier nur mit Feststellungen und ihren Belegen zu tun haben, ist ein Eingehen auf Deuten und Deuteln nicht vonnöten.

Ebenso ist es mit Aramati (Fügsamkeit, Ergebenheit) und Erde. Auch da wird die Bezeichnung der geistigen Wesenheit manchmal ganz unmittelbar als Wort für Erde verwendet, z. B. V. 18, 63, 64, wo Wasser, Pflanzen und Aramati = Erde als irdische Dinge gemeint sind. Um eine Nuance anders ist es, wenn gleichfalls diese materielle sächliche Erde gemeint, aber wie eine personifizierte Wesenheit als Aramati angeredet wird (V. 2, 10; vgl. V. 18, 51). Davon ist es wieder eine mehr fühlbare als aussprechbare, keinesfalls aber definierbare und logisch faßbare Verschiedenheit, wenn Y. 16, 10 die Fügsamkeit, Ergebenheit, also die geistige Wesenheit aus dem Kreis der Amurta Spontas, angerufen und zugleich als unsere Wohnstätte bezeichnet wird (vgl. ferner V. 3, 35).

Was Gesundheit und Nichtsterben in ihrem Verhältnis zu Wasser und Pflanzen betrifft, so kommt diese Beziehung im jüngeren Awesta nur im Ritual zum Ausdruck und da in nicht sehr deutlichen Worten, indem die Opfergaben als Harvatat, Amurtatat und Rind verehrt werden, womit geweihtes Wasser, pflanzliche Bestandteile des Opfers (Pflanzenstengel, das zum Opferkuchen verwendete Mehl) und Milch (auch Fett) gemeint sind (Y 3, 1; 4, 1; 6, 17; 7, 26; 8, 1).

Die Frage nach der Gültigkeit dieser Zusammenhänge zwischen geistiger und körperlicher Existenz schon bei Zarathustra selbst sei hier noch zurückgestellt, wie denn dieser ganze Abschnitt vorerst mit den bisweilen mannigfaltigeren, allerdings stets ungeistigeren und sekundären Materialien der späteren Zeit sich behilft. Wenn es gelingt, schon daraus einen sinnvollen Zusammenhang zu gewinnen, wird die philologische Aufgabe, dessen Hauptlinien auch in den Gathas nachzuweisen, ergiebiger sein. Allerdings nur unter Vorwegnahme des Ergebnisses einer solchen Untersuchung der gathischen Aussagen, daß diese Gedanken in der Hauptsache bei Zarathustra selber schon vorliegen, sind die hier gebotenen Darlegungen berechtigt.

Ich fasse zusammen, indem ich noch auf eine weitere Aussage über die Beziehungen zwischen geistigen und körperlichen Potenzen hinweise.

Neryosengh, der im Mittelalter die mittelpersische Version des Awesta ins Sanskrit übersetzt hat, erklärt die Amurta Spontas der Reihe nach als Herr der Tiere, Herr der Feuer, Herr der sieben Metalle, Herrin der Erde, Herr der Gewässer, Herr der Bäume.

[1] Jackson, Proceed. Am. Or. Soc. 15, LVIII ff.; vgl. dazu B. Geiger, a. a. O. S. 231.

Die bis jetzt gefundenen Weltbestandteile und ihre Beziehungen untereinander ordnen sich also folgendermaßen in das zu Eingang dieses Abschnitts aufgestellte Schema ein:

	Gut	Böse	
Geist	Weiser Herr Kluger Geist 1. Gutes Denken 2. Wahrsein 3. Herrschaft 4. Fügsamkeit 5. Heilsein 6. Nichtsterben Gehorsam Vergeltung	Böser Geist 1. Schlechtes Denken 2. Lüge 3. Mißherrschaft 4. Auflehnung 5. Hunger 6. Durst Ungehorsam Zorn	Geist
Körper	Zarathustra und fromme Menschheit 1. Haustiere 2. Feuer 3. Metall 4. Erde 5. Wasser 6. Pflanzen		Körper
	Gut	Böse	

Wenn so drei von den vier Teilen des Weltalls ihren wesentlichsten Bestandteilen nach bekannt sind, wenn ferner bekannt ist, daß gutes und böses Dasein sich gegensätzlich, geistiges und körperliches sich analog zueinander verhalten, so muß sich von da aus auch über den letzten Teil des Alls, das böse körperliche Dasein, einiges aussagen lassen. Wir wollen solche Schlußfolgerungen ziehen, obwohl dies bei der Feststellung historischer Tatsachen uns nur auf die Spur führen, aber nicht die urkundliche Bestätigung ersetzen kann. Insoweit aber die wirklichen Aussagen der Quellen und die Ergebnisse der Deduktion übereinstimmen, zeigt das deduktive Verfahren, daß der von uns aufgestellte geistige Zusammenhang der überlieferten Einzelheiten richtig ist.

Wir schließen also, daß in der bösen körperlichen Welt obenan steht: gottlose Menschheit, welche sich zur frommen Menschheit gegensätzlich verhält wie der Böse Geist zum Klugen Geist; zugleich verhält sie sich zum Bösen Geist analog, wie die fromme Menschheit zum Klugen Geist. Ferner an der gemäß unserer Liste der Klugen Unsterblichen mit Nr. 1 bezeichnete Stelle dürfen wir als Gegensatz zu Rind bzw. Haustieren die wilden Tiere vermuten (und zwar reißende Tiere, nicht ungezähmte; denn mancherlei wildlebende Tiere können den Menschen nützlich sein, dürften also für „gut" gelten).

Solche Raubtiere würden dann zu Schlechtem Denken in derselben Beziehung stehen, in welcher zahme Tiere zu Gutem Denken stehen.

Gegensätze zu Feuer, Metall, Erde lassen sich nicht erschließen und ausdenken. Auch versagt hier das Verfahren der Schlußfolgerung insofern, als wir aus unserem Denken heraus Beziehungen zwischen Lüge, Mißherrschaft, Auflehnung und irgendwelchen Naturwesen oder materiellen Stoffen nicht aufstellen können. Ist uns doch auch die auf der guten Seite geltende Beziehung von Herrschaft und Metall unverständlich, und wenngleich wir in die zwischen Wahrsein und Feuer, Fügsamkeit und Erde bestehende Verbindung uns einigermaßen einfühlen können, so ist sie uns doch nicht in dem Maße natürlich, daß wir versuchen könnten, gleichartige Verbindungen von Lüge und Hochmut aus zu erschließen. Dagegen ist es bei Punkt 5 und 6 wieder klar, daß zu Wasser und Pflanzen in Gegensatz stehen Wasserlosigkeit oder Dürre und Pflanzenlosigkeit, wie sie als Folge der Dürre entsteht: Mißwachs.

Von schlechten Menschen ist in den heiligen Schriften natürlich vielfach die Rede, und zwar werden sie bezeichnet nach mancherlei Gesichtspunkten als Daivaverehrer, Lügner, Wahrheitsfeinde, als Feinde, Räuber, Diebe, Huren usw. Die Unterscheidung der einzelnen Gruppen interessiert uns hier nicht, sondern wir haben zu fragen nach zusammenfassender Gegenüberstellung gegen die frommen Menschen, und nach einer Beziehung, die etwa zwischen schlechten Menschen und Bösem Geist besteht.

Beides kommt in ausdrücklicher Weise nicht vor, jedoch verlohnt es sich gleichwohl, eine Anzahl Textstellen und Ausdrücke unter diesen Gesichtspunkten näher zu betrachten.

Das geläufige Wort für Mensch ist *murtiya-* [1]. Es ist urarischen, ja noch höheren Alters und bezeichnet die Menschen im Gegensatz zu den unsterblichen Göttern als die „Sterblichen“. In bezug auf eine ethische Scheidung, wie sie in der zoroastrischen Religion vorliegt, ist dies Wort zunächst natürlich ganz neutral. Gute und böse Menschen, Anhänger und Gegner der Religion können so bezeichnet werden. Es ist aber begreiflich, daß sich ein Bedürfnis geltend machte, mit zweierlei Worten von zweierlei Arten „Mensch“ zu sprechen. Denn die weltanschauliche Scheidung zwischen guter und schlechter Welt wirkte so tief ein, daß allerlei alltägliche Dinge mit verschiedenen Wörtern benannt wurden, je nachdem es sich z. B. um Sohn, Kopf, Hand, Fuß, Gehen, Sprechen eines Wesens der wahrhaftigen oder der lügenhaften Schöpfung handelt.

Bezüglich der Bezeichnung Mensch ist es freilich zu einer so deutlichen Scheidung nicht gekommen. Einerseits nämlich werden ohne weiteren Zusatz, indifferent und neutral, Menschen etwa im Gegensatz zu Tieren als *murtiya-* benannt. Sodann kann dies Wort ohne Kennzeichnung im guten Sinn verwandt werden, also den mazdayasnischen Menschen, der der guten Schöpfung

[1] Ap. *mrtiya-*, aw. *mašya-* geschrieben, beides *murtiya* zu lesen.

angehört, bezeichnen. Böse Menschen, Daivayasnier, jedoch werden selten ohne einen besonderen Zusatz wie *drəgvant-* „lügnerisch" so benannt, und wenn ein solches Beiwort, das gewissermaßen das negative Vorzeichen abgibt, fehlt, dann ist wohl stets durch eine Zusammenstellung wie „Teufel und Menschen" die Wertung gegeben. Nun aber tritt neben das Wort *murtiya-* „Mensch" im jüngeren Awesta das Wort *mairya-*, welches die gottlosen, lügenhaften, der ahrimanischen Seite zugehörigen Menschen bezeichnet. Ich halte dieses Wort für eine Gegensatzschöpfung zu *murtiya-* und greife damit zurück auf die in einer früheren Periode der iranischen Philologie [1] dafür gegebene Erklärung, und lehne mancherlei neuere Ableitungsversuche [2] ab. Denn die in grammatikalischer Hinsicht einfachste Deutung als Gerundiv der Wurzel *mṛ* „sterben", von der auch *murtiya-* „der Sterbliche" kommt, führt auf die sachlich am besten passende Bedeutung „der sterben soll, der Todeswürdige". Gemäß dieser meiner Auffassung des Wortes als Gegensatzbildung zu dem Wort für „Mensch", und in Anlehnung an die für zoroastrische Weltanschauung so unvergleichlich ausdrucksvolle Goethesche Wortprägung „Ungeschöpfe" habe ich *mairya-* in meiner Yäsht-Übersetzung durch „Unmensch" wiedergegeben [3].

Damit hätten wir das oberste Glied in der zunächst bloß erschlossenen Form des körperlichen schlechten Daseins gewonnen. Das so gedeutete Wort ist zwar erst jünger awestisch; aber daß der Begriff selbst, auch ohne besonderes Wort dafür, mit Aufstellung der ethischen Zweiheit sogleich vorhanden war, ist ja ohnehin klar. Der nachträglich geprägte Sonderausdruck dafür betont und bestätigt nur die Geltung der systematischen Gliederung. — Daß nun „schlechter Mensch" in derselben Beziehung zum Bösen Geist stehe, wie guter Mensch zu Ahura Mazda oder dem Klugen Geist, finde ich nirgends ausgesprochen. Es ist ohne weiteres anzunehmen.

Wohl aber findet sich bei Nennung von allerlei bösen Wesen die Reihenfolge: Unmensch, Wolf usw. in genau der festen Geltung wie auf der guten Seite: Mensch, Rind, Feuer usw. Wir finden Yt. 3, 7 ff. wiederholt die ansteigende Reihe von Übeln: Krankheit, Schlange, Wolf, Unmenschen, und wenn sich im folgenden zeigen wird, daß diese Aufeinanderfolge in allen Punkten bedeutsam ist, so beschäftigen uns zunächst deren beide letzte Glieder. Die absteigende Reihe: schlechte Menschen, Wölfe ist Y. 9, 18 bezeugt, und sie ist im Sinn unserer Anordnungsverhältnisse parallel der guten Reihe: „Klein- und Großvieh und (guter) Mensch" (Yt. 5, 89). Und daß ähnlich dem, wie Rind der typische Vertreter der guten Tiere überhaupt ist, auch der Wolf nicht allein

---

[1] Haug, das 18. Kap. des Vendidad, S. 5; Justi, Handbuch sub voce.

[2] Geldner, Grundriß II, 53; Bartholoma, Lit. Bl. f. germ. und roman. Philol. 1902, 61; Ders., Wb. 1151; Hübschmann, Armen. Gr. I, 473.

[3] Es wird gelegentlich auch von nicht-menschlichen Unwesen (Schlangen) gebraucht, was mit der obigen Ableitung des Worts durchaus zu vereinen ist, und seine Geltung vorwiegend als Gegensatz gegen „(guter) Mensch" nicht aufhebt.

steht, sondern eine Gruppe von Tieren vertritt, zeigt die in dem jüngeren, halbawestischen Text Aogemadaeca 77 ff., sich findende Reihe: Schlange, Bär, Räuber.

Daß Wolf bzw. Bär, überhaupt reißendes Tier, der Gegensatz zu Rind, Haustier ist, leuchtet ohne weiteres ein und bedarf keiner weiteren Bestätigung.

Wenn nun aber schon einige der letztgenannten Stellen, ferner die V. 18, 65 gegebene Aufeinanderfolge Schlange, Wolf darauf hinweisen, daß das nächste Teilgebiet der bösen Körperwelt Schlange sei, so ist uns das, wenn wir von dem entsprechenden guten Element: Feuer ausgehen, zunächst befremdlich. Aber es gilt hier ja nicht, aus *unserer* Denkart heraus abzuleiten, welches irdische Übel zu Feuer im gleichen Gegensatz steht, wie Wolf zu Rind, sondern vorerst das aus den Texten sich Ergebende festzustellen. Und da beweisen schon die angeführten Aufeinanderfolgen, daß auf den durch Wolf gekennzeichneten Bereich irdischer Übel die Schlange folgt. Im übrigen wird die entwicklungsgeschichtliche Untersuchung in unserm letzten Kapitel den Gegensatz von Feuer und Schlange aufklären.

Es war oben (S. 50, 94) erwähnt, daß irdische Ungeheuer als *druj* „Lüge“ bezeichnet werden. In der mittelpersischen Literatur gilt diese Ausdrucksweise von allerhand Dämoninnen, und gelegentlich ist dies auch im jüngeren Awesta der Fall, so wenn die Leichenhexe Nasu, die nach V. 7, 2; V. 8, 69 in Gestalt einer Aasfliege vorgestellt wird, auch *druj* heißt. Vorwiegend sind es aber schlangengestaltige Ungeheuer, auf die im Awesta der übertragene Gebrauch des Wortes *druj* angewendet wird. Das ist dann dieselbe Übertragung eines primär im geistigen Bereich geltenden Ausdrucks auf das körperhafte Dasein, wie wenn Metall und Erde als Herrschaft und Demut bezeichnet werden. Woraus sich ergibt, daß Lüge in derselben Beziehung zu Schlange steht, die wir auf der guten Seite zwischen geistigen und körperlichen Wesenheiten festgestellt haben.

So heißt es denn von dem zu allen Zeiten im Iran sagenberühmten Schlangenunhold Dahaka Y. 9, 8: „den Drachen [1] Dahaka . . . die teuflische Lüge, den schlimmen Betrüger der Welt; diese überstarke Lüge hat der Böse Geist geschaffen gegen die körperliche Welt zum Verderben der Welt der Wahrheit“. Und gut schließt sich daran, daß nun auch tatsächlich Feuer und Schlange im Kampf miteinander dargestellt werden Yt. 19, 46—50. Es handelt sich dabei um eine mythologische Szene von drastischer Lebendigkeit, die einen völlig andern Charakter und Stimmungsgehalt hat, als die ordnende Betrachtung des Weltalls, die wir hier aufsuchen, und des darin enthaltenen, nicht episodenhaften, sondern zeitlosen Kräftespiels. Daher ist der kosmologische Gehalt jenes Kampfes nicht auf den ersten Blick zu erkennen. Es handelt sich um einen in der Körperwelt sich abspielenden Kampf zwischen Klugem und Bösem Geist, deren jeder zwei geistige und einen (der Böse zwei) körperlichen Helfer

---

[1] „Drache“ statt „Schlange“ sage ich, um das männliche Geschlecht beizubehalten.

dabei hat, nämlich der Kluge Geist das Gute Denken und das Wahrsein, und das Feuer, der Böse Geist aber das Schlechte Denken und den Mordgrimm und die Schlange Dahaka. (Der Parallelismus ist nicht vollständig, insofern der Mordgrimm und nicht die Lüge dem Wahrsein gegenübergestellt ist. Das an früherer Stelle dargelegte Zurücktreten von Druj „Lüge" als Bezeichnung eines geistigen Teufels, die eindrucksvolle Ausgestaltung des geistigen Teufels Mordgrimm dürften dies zur Genüge begreiflich machen.) In den weiteren Sätzen ist betont, daß das Feuer zum Schutz der Wahrheit gegen die Schlange kämpft, die Schlange dagegen zum Verderben der Wahrheit. Diese mythische Handlung läßt sich also vollständig in die Zustandsform unserer kosmologischen Ordnung umsetzen:

Wahrheit	(Lüge)
Feuer	Schlange

Die vorher wenigstens wahrscheinlich gemachte Einordnung von (schlechter) Mensch und reißenden Tieren entsprechend Bösem Geist und Schlechtem Denken ist dadurch bestätigt.

Aber es ist dadurch auch klar geworden, wie unmöglich es ist, vom Standpunkt unserer Naturbetrachtung aus, sich nun die schlechten Gegensätze zu Metall und Erde, die körperlichen Entsprechungen zu Mißherrschaft und Hochmut auszudenken. Denn es gälte jetzt, Platz 3 und 4 in der körperlichen schlechten Welt zu besetzen. Dies muß bei dem Mangel ausdrücklicher Textzeugnisse durch Schlußfolgerung geschehen.

Wir hören noch von mancherlei schädlichen oder unreinen Tieren, die unter den Begriff *xrafstra-* „Ungeschöpfe bzw. Ungeziefer" fallen. Es ist nicht von vornherein klar, ob dieselben noch andere Bezirke der bösen Körperwelt ausfüllen. Denn der Parallelismus mit der guten Schöpfung ist hier nicht vollständig. Da wird nämlich z. B. der Hund gar vielfach und in einer uns fast übertrieben dünkenden Weise geehrt, stärker hervorgehoben als die dem wirtschaftlichen Wert nach doch voranstehenden Kamele und Pferde; aber der Hund bildet nicht etwa einen Bereich für sich, sondern es ist, besonders aus nachawestischen Quellen, klar, daß er und sämtliche guten Tiere zum Bereich des Rindes gehören und sie insgesamt der Oberherrschaft des Guten Denkens unterstehen. Bei den üblen Tieren dagegen haben wir bis jetzt schon eine Unterscheidung von zwei Gruppen: Wolf (Raubtiere) und Schlangen erkannt, und wir müssen uns wenigstens fragen, ob etwa allerlei Kriechtiere zwar zum Bereich der Schlange gehören, aber Insekten u. dgl. eine Sondergruppe bilden.

Wenn wir z. B. V. 14, 5 Schlange, Schildkröte, Frosch, Ameise, Made, Fliege [1] genannt finden, können Einzelbeispiele aus einer Gruppe, aber auch

[1] Auf naturkundliche Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden. Unter den

aus zwei Gruppen (etwa zu drei und drei) gemeint sein. Nicht mehr ergibt sich aus V. 18, 73: Schlange, Frosch, Ameise. Die Unklarheit wird noch vermehrt durch V. 18, 65 (Reihe: Schlange, Wolf, Frosch), wo die vorläufig als zusammengehörig betrachteten Schlange und Frosch durch den einer andern Gruppe zugehörigen Wolf getrennt sind. Jedoch kann ich aus dieser vereinzelten Besonderheit keinen Schluß ziehen. Ich erwähne noch, daß außer dem genannten Ungeziefer im jüngeren Awesta auch noch Heuschrecken und Läuse (?) erwähnt werden.

Ohne daß ich hier mit völliger Sicherheit sprechen könnte, möchte ich glauben, daß alle diese Wesen in eine Gruppe gehören, deren Stellung in der Weltordnung bezeichnet ist durch die Schlange in Entgegensetzung zum Feuer; daß aber vielleicht eine völlig scharfe Abgrenzung dieser Gruppe böser Wesen gegenüber dem nächsten Bereich körperlicher Übel nicht bestand. Und ferner ist ja diese Einzelfrage von untergeordneter Bedeutung.

Ein Bestandteil der nächsten Rubrik ist die Verunreinigung durch Leichen, die als etwas Körperliches und zugleich als etwas Magisch-Rituelles zu denken ist. Sie wird als teuflische Unholdin bezeichnet mit dem Worte *druj* („Lüge"; s. oben S. 114) und ihr Name ist Nasu, d. h. schlechthin „Leiche". Wir dürfen die darin enthaltene Vorstellung wohl mit „Leichenhexe" bezeichnen. Die sichtbare Erscheinungsform dieser Dämonin „Leiche" und der durch sie übertragenen Befleckung ist die Aasfliege. Um deswillen ist es möglich, daß gewisse unsaubere Insekten nicht zum Bereich „Schlange", sondern zu dem nun folgenden: „Unreinheit" gehören.

Es wird sich nämlich zeigen, daß die Leichenhexe nur ein Sonderbestandteil einer allgemeineren Gruppe körperlichen Übels ist. Doch soll zunächst speziell von der Nasu die Rede sein. Sie verunreinigt, entweiht und verpestet alles Gute, das in ihren Bereich gerät, weshalb bekanntlich bei den Zoroastriern Leichen weder der Erde noch dem Feuer (oder Wasser) übergeben werden dürfen.

Die Maßnahmen, durch die bei einem Todesfall die Befleckung Nahestehender vermieden werden soll, und die Läuterungszeremonien, mit denen eine oft doch unvermeidbare Verunreinigung zu tilgen ist, nehmen in ödester Ausführlichkeit einen abschreckend breiten Raum in dem jünger awestischen Buche Vendidad ein. Um so knapper soll hier davon gehandelt und nur Hauptgesichtspunkte hervorgehoben werden.

Aus vorangegangenen Darlegungen ist ersichtlich, daß das Körperliche als solches nicht schlecht ist. Aber der Tod ist bewirkt vom Bösen Geist bzw. von ihm unterstehenden teuflischen Mächten, und der im Leben gute Leib eines (guten) Menschen, Rindes, Hundes usw. fällt damit der bösen Seite des Daseins zu. Daraus zu folgern, daß er als Leib und materieller Stoff eben doch am

„Fröschen" z. B. werden lungenatmende, also amphibische, und im Wasser lebende, also vielleicht kiemenatmende Tiere unterschieden. Statt um „Maden" mag es sich auch um irgendwelche andere Insekten oder kleines Gewürm handeln.

Bösen Anteil hätte, wäre unrichtig; das Körperliche eines Lebewesens hört im Tod auf Leib zu sein und wird Leichnam. Und die Leiche, als in teuflische Macht gelangte Materie, hat gerade, weil sie der guten Welt entstammt, eine besondere magische Virulenz. Denn umgekehrt ist die Leiche eines bösen Wesens nichts Schlimmes, und der Kadaver eines Wolfes etwa bedeutet sozusagen die Selbstaufhebung böser Macht durch die teuflische Macht des Todes, ist Sinnbild der zuletzt sich herausstellenden Ohnmacht des bösen Feindes. Die Fernhaltung von Verunreinigung durch Leichen gilt nur gegenüber Leichen guter Wesen, nicht gegenüber solchen von teuflischen Geschöpfen. Die logische Durchführung dieses Gedankens würde die Folge haben, daß, je schlimmer irgendein böses Wesen im Leben ist, desto weniger befleckende Wirkung von seinem Leichnam ausgeht. Es ist aber, denke ich, begreiflich, daß nicht etwa der Kadaver eines Wolfes genannt wird als einleuchtendes Beispiel dafür, daß der Leichnam eines Ungeschöpfes keinerlei verpestende Wirkung ausübt, sondern statt dessen ein vertrockneter, schon ein Jahr lang toter Frosch, wenn es V. 5, 35 ff. heißt, daß im Gegensatz zu verstorbenen guten Wesen der Leichnam eines lügenhaften Unmenschen so wenig verunreinigt, als so ein toter Frosch.

Wenn es richtig war, von der Befleckung durch Leichen nach dem durch die Schlange als Gegensatz zum Feuer bestimmten Bereich zu handeln, dann müßte Leichenbefleckung Gegensatz zu Metall sein. Das ist nun freilich befremdend, und es lenkt zunächst auf eine andere Eingliederung, wenn wir sehen, daß Leiche und Krankheit eng verbunden sind.

Man könnte nämlich vermuten, daß „Leiche“ als materielle Form des Todes und die ebenso substantiell gedachten Krankheiten die diametralen Gegensätze von Gesundheit und Nichtsterben seien, also nicht den Platz 3 d, entsprechend 3 a Herrschaft, 3 b Mißherrschaft und 3 c Metall, sondern den Platz 5 d und 6 d, entsprechend 5 a, 6 a Gesundheit und Nichtsterben usw. einzunehmen hätten.

Aber dies wäre wiederum eine Konstruktion ohne die Grundlage der Textzeugnisse. Es ist nämlich V. 5, 27 gesagt, daß „Leichnam“ Krankheit, Fäulnis und Befleckung verursacht, und ebenso bewirkt Leiche nach V. 7, 57 die Krankheiten. Besonders wichtig ist aber für unsere Frage die Stelle V. 20, 3, zu deren Verständnis man sich das Schema der senkrechten Entsprechungen, der wagrechten Gegensätze und der diametralen zwiefachen Gegensätze vergegenwärtigen und sich zugleich erinnern muß, daß die Bezeichnung der geistigen Macht ‚wünschenswerte Herrschaft‘ oder ‚ersehntes Reich‘ auch übertragen für Metall verwendet wird. An dieser Stelle heißt es nämlich in bezug auf den urarischen Heros Thrita, das mythische Urbild der Ärzte[1]: „(Der Amurta Sponta) Wünschenswertes Reich verlieh (?) ihm als seinen Segen Heilmittel, um der Krankheit zu widerstehen, um dem Tod zu widerstehen,

[1] Vgl. darüber die vortrefflichen Darlegungen von B. Geiger, Amesha Spentas, S. 60 ff.

um dem ... Fieber (außerdem noch neun Teufelsnamen als Bezeichnungen uns nicht näher bekannter Krankheiten) ... zu widerstehen, um dem bösen Blick zu widerstehen (und) der Verwesung (und) der Befleckung, welche der Böse Geist gegen den Leib des Menschen erschaffen hat." In den Worten „gegen den Leib" ist die körperliche Natur all dieser Wesenheiten ausgesprochen, die wir bei Verwesung und Befleckung uns als Fäulnisstoffe und unreine Substanzen vergegenwärtigen können; und ebenso, wie diese substantielle Auffassung von ihnen allen gilt, üben sie auch alle gleich der teuflischen Materie „böser Blick" eine magische Wirkung der Übertragung aus. Und da sie alle, wie uns diese Stelle sagt, in diametralem Gegensatz zu Herrschaft stehen, sind sie der unmittelbare Gegensatz zu Metall. Ferner ist aus Vr. 20, 1 zu ersehen, daß Heilung (?), Heilmittel, Gedeihen und Wachstum dem „Chshathra varya" unterstehen und wenn auch uns diese Begriffe besser in den Bereich von Harvatat und Amurtatat zu passen schienen, als zu Herrschaft und Metall, so geht daraus eben doch hervor, daß Krankheit und Tod (Verderben, *mahrka-*), die V. 9, 51 Gegensätze zu Gedeihen und Wachstum sind, zu „Chshathra varya" (Herrschaft, wünschenswertes Reich) in diametraler Opposition stehen.

Was für uns daran befremdlich ist, hat seinen Grund wohl wesentlich darin, daß all diese Dinge als materielle Substanzen, nicht als Vorgänge und Zustände angesehen werden. Sobald wir uns darauf einzustellen versuchen, Krankheit ebenso wie Heilmittel als etwas Substantielles zu denken, wird uns die Einordnung dieses Begriffs unter Unreinheit verständlicher.

Das muß man nun aber nicht so auffassen, als ob Befleckung sich etwa besonders gegen Metall richte, was ja zunächst für Krankheiten usw., die mit der Verunreinigung in eine Gruppe gehören, ohnehin nicht gilt. Und es besagen ja auch Textstellen, daß sich Befleckung gegen die verschiedensten Dinge als: Feuer, Wasser, Erde, Rind und Pflanze (V. 11, 9) wendet. Vielmehr ist es eben das Metall, was der Unreinheit am besten widersteht, bzw. am leichtesten davon zu läutern ist. Das geht hervor aus V. 7, 74, 75. Da wird gehandelt von der Läuterung von Gefäßen, die durch Leichensubstanz befleckt sind (es mag sich ebensosehr um Entweihung durch die Nähe wie um eigentliche Besudelung in unserm Sinn, durch Berührung von Leichen handeln). Da können zwar metallene, nicht aber irdene, hölzerne oder Horngefäße geläutert werden, und zwar um so leichter, je edler das Metall.

(Die magische Beziehung zwischen Metall und Krankheit drückt sich vielleicht auch darin aus, daß die Heilkunst in drei Stufen eingeteilt wird, je nachdem das Messer, Heilkräuter oder Gebete [Beschwörungen] als Heilmittel verwendet werden [V. 7, 44; Yt. 3, 6]. Doch will ich das nicht als sicher ausgeben.)

Bei einer Sonderform von Verunreinigung wird uns deren Gegensatz zum Metall nun sogar noch unmittelbar anschaulich und verständlich; das ist der Rost. Es kommt das zum Ausdruck allerdings nur in mittelpersischen Texten, nämlich in den Beichtformeln, und ich führe zum Beleg an das Patet i Jrani

§ 9 (Darmesteter, Z. A. II 171, Spiegel, Avesta Übersetzung III, 222 § 6): „Alle Sünden, die ich begangen habe geistig gegen den Amshaspand Shahrevar (d. i. gegen den Klugen Unsterblichen „Ersehntes Reich“) und weltlich gegen das Metall und die verschiedenen Arten von Metall: wenn ich das Metall nicht rein und gescheuert erhalten, wenn ich es an einen feuchten Ort gelegt habe, so daß es *rostig* wurde, wenn ich es ... nicht nach religiöser Vorschrift gereinigt habe ... und gesündigt habe, so daß ich sowohl die guten Wesen als den Amshaspand Shahrevar gekränkt und verletzt habe, bereue ich ...“

Somit ist die dritte Stelle des schlechten körperlichen Daseins bestimmt. Über die vierte Stelle, welche den Gegensatz zu Erde, die Analogie zu Hochmut enthalten muß, kann ich nichts Bestimmtes angeben. Es ließe sich etwa denken, daß Sumpf, Schlamm der Gegensatz von Erde wäre. Ich finde jedoch Sumpf überhaupt nicht, geschweige an hervorragender und der Erde entgegengesetzter Stelle erwähnt, und da die Erd- und Wasserbestandteile davon heilige Elemente sind, kann ich diesen Gedanken nicht einmal als Vermutung anführen. Eher könnten hier in Betracht kommen Winter, Eis und Schnee, die mehrfach als schlimme Übel hervorgehoben werden: V. 1, 3; 19; V. 2, 22; V. 19, 43. Jedoch werden sie nicht nur in engster Verbindung mit der Dürre genannt (Yt. 18, 2, 6; V. 7, 26, 27), sondern auch der Frost mit Hunger und Durst in solche Beziehung gesetzt wie Hitze mit Durst. Hier stellt sich dann entsprechend dem, was wir früher über die Bedeutung von Zarica (Altersschwäche) festgestellt haben, neben Alter auch der Begriff Tod ein. Dabei ist für Tod ein anderes Wort *(murϑyu-)* gebraucht als das vorhin in der Verbindung „Krankheit und Tod“ erwähnte. Die Terminologie unterscheidet also den mit Befleckung in Zusammenhang stehenden Krankheitstod (s. S. 118) und den zum Nichtsterben in diametralem Gegensatz stehenden Tod aus Altersschwäche, der in denselben Bereich gehört wie Tod aus Nahrungsmangel. Diese Beobachtung einer uns fremden Unterscheidung verschiedener Tode bestätigt auch die Berechtigung, den einen derselben anders als wir von uns aus vermuten würden, nicht dem Nicht-Sterben, sondern der Herrschaft entgegenzusetzen.

Es spricht sich das aus in den Varianten des Gebets, mit dem Yama, der König des goldenen Zeitalters, spricht: Yt. 9, 10: „ich möge fernhalten beides, Hunger und Durst von den Geschöpfen des Weisen und ich möge fernhalten beides, Alter und Tod von den Geschöpfen des Weisen und ich möge fernhalten beides, Hitze und Frostwind von den Geschöpfen des Weisen tausend Jahre lang“; und ähnlich Yt. 15, 16: „daß ich unter meiner Herrschaft nicht sterbend mache Vieh und Mensch, nicht versiegend Wasser und Pflanzen“. Von ihm heißt es ferner Y. 9, 4, 5, daß er „Vieh und Mensch nicht sterbend machte, nicht versiegend Wasser und Pflanzen, unvergänglich Speise und Trank“. Da „gab es nicht Kälte noch Hitze, Alter noch Tod *(murϑyu)*“, und es werden nach Yt. 19, 32 unter seiner Herrschaft „unvergänglich vorhanden sein Speise und Trank, Vieh und Mensch nicht sterben, Wasser und Pflanzen nicht ver-

dorren". Damit parallel steht die Verbindung: „Hunger und Durst empfinden, Kälte und Hitze leiden" Yt. 19, 69.

Die irdischen Mächte oder teuflischen Substanzen, die den geistigen Potenzen von Hunger und Durst bzw. den Teufeln Tarvi und Zarica (Wundkrankheit und Verfall) entsprechen, und als deren Gehilfen Hitze und Frost erscheinen, sind personifiziert in der Hexe Mißernte und dem Teufel Apavurta.

Apavurta (geschrieben Apaosha) ist der das Wasser „fernhaltende"[1] Dämon, von dem in Yt. 8 berichtet wird, daß er in Gestalt eines schwarzen Rosses mit dem regenbringenden Stern Tishtrya, der da als weißer Hengst auftritt, kämpft, dessen vorläufiger Sieg den Wassern und Pflanzen Leid bringt (Yt. 8, 23) und durch dessen Niederlage den Wassern und Pflanzen Heil geschieht, so daß die Wassergräben anschwellen, und die Getreidefelder reichlich Körner bringen (Yt. 8, 29). Indem er und der Frost vernichtet werden, erfolgt Gedeihen der grünen Pflanzen (Yt. 18, 6); und das mittelpersische Buch Dadistan i Dinik erklärt 93, 11 den Namen des Apaosha volksetymologisch als „Vernichtung des Wassers" und berichtet dazu, daß er das Wasser bekämpft, indem er Regen abhält, und wenn Regen fällt, versucht, auch dadurch Schaden (etwa durch Überschwemmung?) zu stiften. Von der Hexe Duzhyarya, wörtlich „schlechtes (Ernte)-Jahr" aber heißt es Yt. 8, 54, daß sie, wenn nicht Tishtrya Regen brächte, Tag und Nacht (auf den Feldern) hin- und herlaufen und das Leben der körperlichen Welt vernichten würde (vgl. Yt. 8, 36, 51).

Das in unserem früheren Schema leergelassene üble körperliche Viertel des Weltalls stellt sich nach seinen Bestandteilen und seiner Gliederung nunmehr folgendermaßen dar:

Unmensch (böser, todeswürdiger Mensch).

1. Wolf (reißende Tiere), } Ungeschöpfe
2. Schlange (Kriechtiere, Ungeziefer) }
3. Verunreinigung (durch Leiche, Krankheit, Fäulnis, Unsauberkeit), Rost
4. — — — — — — — — — — — — — — ?
5. Dürre (Hitze),
6. Mißwachs (Frost).

3. GEISTIGE UND KÖRPERWELT BEI ZARATHUSTRA.

Wir haben damit das Bild eines sinnvoll gegliederten Weltganzen gewonnen. Es stellt die in der Welt bestehenden Verhältnisse dar. Aber außer diesem ruhenden Zustand der Welt in doppelter Zweigliederung, also Vierteilung, ist auch noch ihr Entstehen und Verlauf zu betrachten. Der tiefe Sinn dieser *Weltanschauung* erschließt sich erst, wenn außer ihrem Bestand in Ruhelage auch der Vorgang ihres Ablaufs, das *Schicksal der Welt* und damit verknüpft das Schicksal des Menschen erkannt wird.

[1] Wackernagel, Festschrift Kuhn, 158 f.

Ehe wir dazu übergehen, ist die Frage zu erörtern, ob die bis jetzt dargelegte Weltanschauung auf Zarathustra zurückgeht. War etwa seine Lehre nur eine ethische Ermahnung zum Guten, bekräftigt durch Verheißung von Lohn und Androhung von Strafe, und durch die Verkündigung eines hohen Gottes und zu Gottnähe erhobener moralischer Ideen mit religiöser Weihe erfüllt? Haben etwa priesterliche Denker einer späteren Zeit den großen Gedanken des ethischen Dualismus erweitert und ergänzt, aber zugleich durchkreuzt durch die Lehre eines geistig-körperlichen Dualismus?

Es ist klar, daß dies eine historische Frage von entscheidender Wichtigkeit ist. Denn über das historische Interesse hinaus ist es die Frage nach Sinn und Bedeutsamkeit von Zarathustras Lehre. Ist sie bloß Ermahnung und Verheißung oder ist sie der Versuch, in einem sinnvollen Bilde das gesamte Dasein von Gott herab bis zur untersten Kreatur zu erfassen, und ist so die religiöse Forderung an den Menschen begründet auf dessen Stellung im Weltganzen, und sein Schicksal auf sein Verhalten zu allen Teilen desselben?

Wenn wir an die historische Untersuchung dieser Frage herantreten, müssen wir uns von vorneherein darüber klar sein, daß manche bisher festgestellte Einzelheit sich in den uns erhaltenen Resten von Zarathustras Worten nicht finden kann. Er spricht nicht viel von den Dingen dieser Erdenwelt, und von vielen dieser Dinge spricht er gar nicht. Zwar liegt ihm Viehzucht und damit wohl auch Ackerbau sehr am Herzen, und es läßt sich sogleich verstehen, daß solch irdisches Tun seine innerliche Bedeutsamkeit aus der Stellung von Rind und Erde in der Weltanschauung gewinnen kann. Aber kein Wort Zarathustras berührt z. B. die Angelegenheiten der Bestattung, und im Gegensatz zu der entsetzlichen Breite und Äußerlichkeit, mit der das jüngere Awesta die damit zusammenhängenden Reinheitsvorschriften behandelt, findet sich von diesem ganzen Gedankenkreis bei Zarathustra nichts. Gestalten ferner, wie die über die Felder huschende Hexe Mißwachs und der als nacktes und kahles schwarzes Roß auftretende Teufel der Dürre sind, soweit wir urteilen können, Gebilde volkstümlicher Phantasie, und wenn der Prophet sicher in solchen Denkformen heimisch und vielfach befangen war, so sehen wir doch seine Lehre in erstaunlichem Maße frei von solchen Vorstellungen.

Man könnte den Beweis versuchen, daß nicht diejenigen Kreise, die in solcher Äußerlichkeit eines geradezu stumpfsinnigen Ritualismus schwelgten, und deren Köpfe erfüllt waren mit einem Heer von saftlosen guten Geistern und fratzenhaften Teufeln, auch Urheber gewesen sein können von einer Ergänzung zarathustrischer Morallehren, durch die daraus erst ein großes Gedankengebäude wurde. Daß vielmehr dieses System, das in seiner schlichten Größe und allumfassenden Gewalt sich als tiefsinniger Mythos der Welt neben die großen Systeme philosophischer Weltdeutung stellt, dem Geist entstammen muß, der so kraftvoll eindringliche Ermahnungen an die Menschheit richtet aus einer Sicherheit und Gottnähe, die uns auch dann spürbar ist, wo das Geheimnis seines fernen und fremden Worts sich uns nur unvollkommen erschließt.

Aber solchen Beweis aus dem Geist und der Kraft der Religion und ihres Verkünders will der Verfasser dem Leser, der etwa auch zu den zugänglichsten Texten greift, überlassen und sieht seine Aufgabe darin, lediglich mit philologischen Mitteln ein Verständnis derselben zu erringen und zu begründen.

Dazu gehört freilich auch die Überzeugung, daß die dargelegte Weltanschauung ebensowohl wie ein philosophisches System eine Ganzheit darstellt, in der nicht wesentliche Glieder und Zusammenhänge fehlen können, ohne daß das Ganze aufgehoben wäre. Insofern zeugt also das Vorhandensein von Teilen für die Existenz des Ganzen. Aber nicht ebenso muß es mit der Durchführung im einzelnen sein; es tut dem Systemzusammenhang keinen Eintrag, wenn sogar aus den im Vergleich zu den Gathas reichlicheren Mitteilungen der späteren Zeit ein ganz vollständiges Schema sich nicht herstellen ließ, und z. B. im körperlichen Dasein die böse Entgegensetzung der Erde sich nicht aufweisen ließ, und nicht vollständig klar geworden ist, ob nicht etwa Hunger und Durst, als „die schlimmsten Krankheiten“, doch in die Körperwelt zu setzen und als Oberbegriffe zu Mißwachs und Dürre anzusehen sind, und ob allenfalls an der entsprechenden Stelle im bösen geistigen Dasein den geistigen Mächten Wohlergehen und Nichtsterben statt dessen Begriffe wie „Schlechtes Ergehen“ und „Sterben“ gegenüberstehen sollten, obwohl sie in der Überlieferung nicht mehr erkennbar sind. Diese wären dann ihren guten Widersachern entsprechender geartet und deutlicher von ihren irdischen Gegenbildern gesondert. Jedenfalls ist dies in unserm Schema die Stelle, wo die Unterscheidung des Geistigen und Körperlichen am schwersten festzustellen und einzusehen ist.

Da nun, wie gelegentlich schon bemerkt wurde, die Ausdrucksweise Zarathustras keine starre Terminologie ist, so läßt sich erwarten, daß auch seine Denkweise sich nicht den Zwang des Schematismus auferlegte und doch stets erfüllt und getragen war von dem im Geist erschauten Gesamtbild einer geschlossenen Weltanschauung.

Daß also Unvollständigkeit in Angaben über Einzelheiten des Schemas die Geltung des Systems nicht aufhebt, dies ist das eine, was der Betrachtung von Zarathustras Aussagen über das Verhältnis von geistigem und körperlichem Dasein vorauszuschicken ist.

Die andere erforderliche Vorbemerkung ist die: indem es für unsern Zweck nötig ist, den ruhenden Zustand der Welt und den Ablauf ihrer Entwicklung nacheinander zu betrachten, gewinnt unsere Darstellung in höherem Maße den Charakter eines Schemas, als das in der Lehre selbst und Zarathustras lebendigem Wort der Fall ist. Die Anschauung vom gegenwärtigen Zustand und von der Abfolge der Zustände durchdringen sich bei ihm stets, und sein Blick ist von der Welt, in der wir leben, stets zurück auf die Entstehung und noch entschiedener auf den Ausgang des Daseins gerichtet. Erst wenn wir beide Betrachtungsweisen uns angeeignet haben und beiderlei Gesichtspunkte uns vertraut sind, gelangen wir zu völliger Klarheit. So wird manches, das jetzt festzustellen ist, späterhin noch Bestätigung erfahren.

Zarathustra unterscheidet Y. 28, 2: „beide Dasein (Dual), das körperliche und das des Denkens“ und ganz ähnlich Y 43, 3: „das körperliche Dasein und das des Denkens.“ Gemäß der Berührung zwischen den Begriffen „Geist“ und „Denken“ (vgl. S. 33) ist das sonst meistens als „geistig“ bezeichnete Dasein hier nach dem „Denken“ benannt. Das körperliche Dasein ist auch gemeint, wenn (Y. 34, 6; Y. 45, 4) von „diesem Dasein“ die Rede ist. Jedoch ist hier die Unterscheidung nicht so deutlich und sie kann, ebensowohl wie auf die Zweiheit von Körper und Geist, auch den Unterschied bezeichnen zu dem „ersten“ (= früheren) und letzten (= künftigen) Dasein, also ebensowohl auf das zeitliche Verhältnis der Weltalter sich beziehen.

Der diametrale Gegensatz vom geistigen Sein der Lüge und der körperlichen Welt der Wahrheit ist ausgedrückt in den Worten Y. 31, 1: „Eingedenk dieser eurer Satzungen verkünden wir Worte unerfreulich für diejenigen, die nach den Geboten der Lüge die Welt („Gaitha“, also irdische Welt) der Wahrheit verwüsten, aber sehr gut für diejenigen, die dem Weisen treu ergeben sind.“ Durch die gottlosen Menschen wirkt sich also die geistige Macht der Lüge in der guten körperlichen Welt vernichtend aus.

Wenn wir nun zu den einzelnen Gliedern des Weltbestands übergehen, ist es zweckmäßig, nicht mit Punkt 1 unseres Schemas zu beginnen, sondern mit dem Verhältnis von Wahrsein und Feuer. Dies hat auch darin seine Berechtigung, daß gemäß früheren Darlegungen das Wahrsein bei Zarathustra seine Stellung vor dem Guten Denken gehabt haben mag.

Die Beziehung von Wahrheit und Feuer ist bei Zarathustra zunächst darin ausgesprochen, daß das Feuer Y. 34, 4 „kraftvoll durch das Wahrsein“ *(aojaṅhvat ašā)* und Y. 43, 4 „wahrheitskräftig“ *(ašā-aojah)* heißt. Besonders bedeutsam ist jedoch der Satz Y. 43, 9: „Bei der Gabe der Verehrung für das Feuer will ich des Wahrseins gedenken.“ Ferner ist Y. 31, 3 gesagt: „Den Dank [1], den du (einerseits) durch das Feuer geben wirst und (anderseits) durch das Wahrsein verheißen hast beiden Parteien ...“ Es ist hier mit ganz ähnlichen Worten wie Y. 51, 9 (vgl. auch Y. 31, 19 und 47, 6) die Rede von der Beteiligung des Feuers am jüngsten Gericht. Insofern dies zwar unter entscheidender Mitwirkung der geistigen Mächte, aber unmittelbar vor dem entscheidenden Schlußkampf der guten und bösen Geister sich zunächst am körperlichen Dasein vollzieht, entspricht die tatsächliche Erteilung der Vergeltung durch das Feuer an die körperliche Welt deren Voraussage im Geist durch das Wahrsein.

Häufiger erwähnt ist das Verhältnis von Gutem Denken und Rind. Einige der betreffenden Stellen werden erst später ganz klar werden, wenn von Erschaffung und Schicksal des Rindes die Rede ist. Hieher gehört Y. 29, 7, wo

[1] So viel als Lohn, Vergeltung.

die Ur-Seele des Stiers im eigenen Namen und im Namen der Kuh zum Weisen Herrn spricht: „Wer wird durch dein Gutes Denken uns beide pflegen?" Ferner Y. 31, 9: „Als du der Kuh einen Weg festsetztest, entweder auf die Seite des Bauers zu treten oder auf Seite dessen, der nicht Bauer ist", 10: „da wählte er (der Schöpfer des Rinds) von diesen beiden den viehzüchtenden Bauer als einen wahrhaften Herrn, der auf das Gute Denken achtet." Und Y. 28, 1: „(ich bitte) um den aus Gutem Denken kommenden Verstand, damit ich die Seele des Rindes zufrieden stelle."

Sodann ist Y. 46, 2 gesagt: „Ich weiß es, o Weiser, weshalb ich machtlos bin: nur wenig Vieh ist mein, und weil ich nur wenig Leute habe. Ich klage dir's; sieh es an, o Herr, und gewähre Unterstützung, wie ein Freund dem Freunde sie gibt. Lehre mich durch Wahrsein den Besitz des Guten Denkens." Hier liegt jedenfalls eine Beziehung zwischen Armut an Vieh und dem Wunsch nach Gutem Denken vor; in welcher Weise aber Gutes Denken Ersatz darstellen soll für mangelnden Besitz an Vieh, ist nicht klar. Die Annahme, daß in der Weise, wie gelegentlich Aramati „Fügsamkeit" geradezu soviel bedeuten kann wie „Erde", auch hier „Gutes Denken" in übertragenem Sinn als Bezeichnung für Haustiere zu verstehen sei, möchte ich jedoch nicht vertreten. Immerhin kann man sie auch nicht mit Bestimmtheit völlig ablehnen.

Solche, dem flüchtigen Blick nicht erkennbare Anspielungen finden sich noch zahlreich. Y. 33, 3: „Wer gegen den Wahrhaftigen (Menschen) sehr gut ist . . . oder wer mit Eifer für das Rind sorgt, der wird auf des Wahrseins und des Guten Denkens Weide sein." Eine Heilsverheißung also, bei der Rinderpflege in Beziehung steht zur „Weide" des Guten Denkens, was doch wohl poetischer Ausdruck im Sinne von „Haus des Guten Denkens" ist. Dieser Parallelismus ist nicht in die Augen springend, weil daneben Güte gegen fromme Menschen und Wahrsein in entsprechender Verbindung stehen. Aber gleich in der nächsten Strophe (33, 4) finden wir wieder eine solche versteckte Beziehung; zwar nicht in der Erwähnung des Schlechten Denkens, wohl aber in der Schlußzeile, nach welcher Zarathustra von der Weide des Rinds fernhalten will den ganz schlecht Gesinnten (*ačištəm mantum*, der Ausdruck verwandt mit *ačištəm manah-* „Schlechtestes Denken"). Wenn Zarathustra Y. 50, 1 fragt: „Ob meine Seele irgendwelche Hilfe hat? Wer findet sich als Beschützer meines Viehs und meiner selbst außer dem Wahrsein und außer dir, o Weiser Herr, . . . und außer dem Besten Denken", ist wiederum der vorhandene Parallelismus nicht gleichartig über die verschiedenen Glieder verteilt, und wenn allerdings Mensch („ich selber") und Ahura Mazda in derselben Beziehung stehen wie Vieh und Gutes Denken, so läßt sich eine gleichartige von Seele und Wahrsein nicht nachweisen. In Betracht kommt weiterhin Y. 34, 14: „Denn dieses Erwünschte (kurzer Ausdruck im Sinne von ‚erwünschtes Reich') gebt ihr durch die aus Gutem Denken kommenden Taten den körperlichen Lebewesen, welche in Gemeinschaft mit dem Rinde sind." Y. 44, 6: „Ergebenheit wird durch ihre Taten das Wahrsein festigen. Diesen hast du durch Gutes

Denken das Reich verheißen. Für welche hast du das . . . glückbringende Rind geschaffen“ [1]? Trotz einiger Unklarheit verrät sich auch hier die von uns aufgedeckte Beziehung. Aus der schwierigen Strophe Y. 33, 6 führe ich nur einige Worte an, die bei aller sonstigen Dunkelheit der Stelle unsern Gesichtspunkt doch gut hervortreten lassen: „der aus Gutem Denken die Futterwirtschaft (den Weidebetrieb oder so ähnlich; Bartholomae: ‚Landwirtschaft‘; besser wäre ‚Viehwirtschaft‘) zu betreiben gedenkt.“

Die allenfalls auffindbaren Anspielungen auf diesen Parallelismus sind damit nicht erschöpft. Es ist aber abzusehen von der Wiedergabe von Stellen, die teils sprachlich schwierig sind und bei denen auch zur Hervorhebung des augenblicklich zu illustrierenden Gedankens behutsame Erklärungen erforderlich wären. Übrigens sind diese Darlegungen nicht so aufzufassen, als ob bei Zarathustra die Erwähnungen der Klugen Unsterblichen stets oder meist in versteckter Weise auch einen auf irdische Elemente und Naturreiche zielenden Nebensinn hätten. Das kann in höherem Maße der Fall sein, als uns jetzt erkennbar ist, aber es ist keineswegs stets der Fall, und die Wechselwirkung zwischen geistiger und Erdenwelt ist eine vielfache; und gleichwie Rind ohne Wasser und Pflanzen nicht sein kann, so können jederzeit auch Wohlergehen und Nichtsterben die Rinderzucht begünstigen. Und indem alles ineinandergreift, das Wahrsein aber immer voransteht, so kann Zarathustra auch fragen, ob der rechte Viehzüchter durch seine Taten mit der Wahrheit zusammen das Rind erlangen wird (Y. 51, 5).

Herrschaft und Metall werden bei Zarathustra nur in eschatologischem Zusammenhang miteinander genannt, wenn von dem geschmolzenen Metall beim jüngsten Gericht die Rede ist. Darauf wurde oben schon hingedeutet und ein Eingehen auf die betreffenden Stellen wird bis zur Erörterung der letzten Dinge verschoben.

Y. 47, 3 sagt Zarathustra: „Du bist der Kluge Vater dieses Geistes [2], der uns das glückbringende Rind, und dann, friedebereitend, ihm zur Nahrung die Ergebenheit geschaffen hat.“ Natürlich ist es die Erde, die dem Rind Nahrung spendet. Allerdings ist es zugleich die bereitwillige Arbeit der Bauersleute, die das Vieh auf die rechte Weide treiben und es füttern. Ich kann mir diese Bemerkung B. Geigers [3] zu eigen machen, obwohl er sie zugunsten einer anderen Auffassung vom Wesen des Amurta Spontas ausgesprochen hat. Denn es scheint mir der tiefsinnigen Art Zarathustras nur zu entsprechen, daß er nicht nur die körperliche Seite der Sache ausspricht; und sofern er ähnlich,

---

[1] Unklar! Man könnte versucht sein, das Fragewort als Relativpronomen zu übersetzen: „Du hast denen das Reich verheißen, für welche du das Rind geschaffen hast.“ Nach allem was wir wissen ist das grammatikalisch nicht angängig.

[2] Gemeint ist das Gute Denken, wie aus der voranstehenden Strophe ersichtlich. Über Schwanken in Gebrauch von „Geist“ und „Denken“ siehe oben S. 33.

[3] Amesha Spentas, S. 126 f.

wie wir es im jüngeren Awesta beobachtet haben, das Wort „Fügsamkeit, Ergebenheit" als Bezeichnung der Erde gebraucht, so doch nicht, ohne damit zugleich auf die im Hintergrund stehende geistige Wesenheit hinzudeuten. Vielmehr ist zugleich mit der Erde, die wir verehren als unsern Wohnsitz und die Spenderin der Nahrung, im moralischen Sinn die bescheidene Dienstbereitschaft des Bauern gemeint, der aus Gutem Denken hervorgeht, ebenso wie der Frieden, in dem wir auf der heimischen Scholle wohnen. Andere wichtige Aussagen darüber finden sich in Y. 48. Da heißt es in Strophe 5: „Gute Herrscher, nicht böse Herrscher sollen über uns herrschen durch Fügsamkeit (Ergebenheit) vermittels der aus rechter Einsicht kommenden Werke. Sie (die Fügsamkeit), die beste Vollbringerin, soll künftig zugunsten des Menschen bewirken das Gebären für das Rind; sie soll es uns zur Nahrung [1] aufziehen. 6: Sie nämlich soll uns ein gutes Heim, sie die vom Guten Denken hoch geehrte soll uns immerwährende Kraft geben. Ihr hat der Weise Herr durch das Wahrsein die Pflanzen wachsen lassen. ... 11: Wann wird, o Weiser, mitsamt dem Wahrsein die Ergebenheit kommen, die durch die Herrschaft gutes Wohnen und gute Weidegründe besitzt ..."

Die Fügsamkeit also, die Wohnstätten und Weideplätze bietet, ernährt durch die Pflanzen, die der Herr ihr wachsen ließ [2], das Rind. Sie ist also zwar weder die materielle Erde selbst noch eine „Erdgöttin", aber der geistige Urgrund der Erde.

Im Zoroastrismus besteht bezüglich des Lebens im Jenseits die Vorstellung, daß die zur Seligkeit Eingegangenen köstliche Speisen genießen, die Verdammten aber schlechte, ekle Nahrung erhalten. Diese Anschauung, auf die jetzt nicht näher einzugehen ist, findet sich auch bei Zarathustra mehrfach in den Gathas bezeugt, und in diesem Zusammenhang gelten Harvatat (Heilsein, Wohlergehen) und Amurtat (Nichtsterben) als Trank und Speise im Himmel. Zarathustra sagt Y. 31, 20: „Lange Dauer der Finsternis, schlechte Speise und Trank, Worte des Wehklagens: in solch ein Leben wird euch, ihr Lügner, euer (geistiges) Urwesen durch eure eigenen Taten führen." 21: „Der Weise Herr wird (dagegen) aus seiner vollkommenen Gemeinschaft mit Heilsein und Nichtsterben, Wahrsein und Herrschaft dem die Führerschaft des Guten Denkens geben, der durch Geist und Werke sein Freund ist." Hier sind Gesundheit und Nichtsterben Gegensatz zur schlechten Nahrung, die in der Hölle geboten wird; das hat Darmesteter, Haurvatat und Amurtat S. 45, richtig gesehen. Es wird noch deutlicher durch folgende Stellen: Y. 34, 11: „Dann

[1] Es ist an Milchnahrung, nicht an Fleischgenuß zu denken; das Wort umfaßt Speis und Trank. — Daß Fügsamkeit, die Genie der Erde, für Vermehrung und Aufzucht des Rindes sorgt, tut dem Verhältnis von Rind und Gutem Denken keinen Eintrag. Ihr Verhältnis zu letzterem wird im folgenden ja auch sogleich erwähnt.

[2] Daß neben dem Wahrsein, das überall beteiligt sein kann, besonders das Wohlergehen den Pflanzenwuchs fördert, wird im folgenden gezeigt.

werden die beiden, Gesundheit und Nichtsterben, zu Speise und Trank [1] dienen. Die Herrschaften des Guten Denkens und die Ergebenheit zusammen mit dem Wahrsein werden Fortdauer und Kraft wachsen lassen." Es ist zu beachten, wie hier und öfter in den Gathas „Fortdauer" und Nichtsterben, „Kraft" [2] und Heilsein zueinander in Beziehung stehen. Dauernde Kraft, die Folge gesegneter Nahrung, wird in den Gathas zwar nicht ausschließlich diesen beiden Amurta Spontas zugeschrieben, aber insofern sie z. B. auch vom Guten Denken verliehen wird, kann dabei an die vom Rind gespendete Milchnahrung gedacht sein. Ferner heißt es Y. 33, 8: „Gebt ihr, o Wohlergehen und Nichtsterben, euer immerwährendes Gut"; das letztere Wort bedeutet auch „Anteil, Opferanteil", späterhin „Opferkuchen". Somit ist auch hier eine Hindeutung auf Speise enthalten.

Insofern Heilsein und Nichtsterben himmlische Nahrung sind, sind sie nicht Wasser und Pflanzen, sondern die himmlische Entsprechung dieser irdischen Dinge. Daß nämlich Wasser und Pflanzen so sehr die Grundbestandteile der Nahrung sind, daß die Wortpaare „Wasser und Pflanzen" und „Getränk und Speise" geradezu füreinander stehen können, ist gar vielfach bezeugt und braucht hier nicht belegt zu werden. Aber es paßt zum Bisherigen, daß in den Gathas Wasser und Pflanzen zwar mit Gesundheit und Nichtsterben in Beziehung, aber nicht ihnen gleichgesetzt werden. Denn Y. 51, 7 ist es ersichtlich, daß Zarathustra bei der Bitte um geistige Gaben sich auf die Erschaffung der entsprechenden irdischen Wesenheiten durch Gott beruft, wenn er spricht: „Der du das Rind und Wasser und Pflanzen geschaffen hast, o Weiser, gib mir durch den Klugen Geist vermittels des Nichtsterbens, des Heilseins und des Guten Denkens Kraft und Fortdauer." Man sieht hier zugleich, daß Wasser und Pflanzen zu Nichtsterben und Gesundheit sich ebenso verhalten wie das Rind zum Guten Denken.

Vom bösen körperlichen Dasein ist bei Zarathustra fast gar nicht die Rede; jedenfalls nicht so, daß in ihr eine Gliederung entsprechend den anderen Abteilungen des Weltalls erkennbar wäre. Mit dem Bösen beschäftigt sich Zarathustra in seinen Reden insofern es geistiger Natur ist, und zwar sowohl absolut in geistiger Existenz als auch bestimmend für das böse Verhalten der lügnerischen Menschen gegen das Gute in seiner geistigen und körperlichen Existenzform. Davon, daß böse Menschen als Räuber, die die Häuser und den Besitz der „Wahrhaftigen" rauben und zerstören, Vieh rauben und schlachten, das gute irdische Dasein bekämpfen, ist viel die Rede.

Diese im eigentlichen Sinn ethische Betrachtungsweise, wonach Schlechtes Denken, Lüge usw. einerseits, anderseits das davon bestimmte Handeln böse

[1] Diese beiden Begriffe in einem Wort ausgedrückt.

[2] An manchen Stellen ist der eine dieser beiden Begriffe adjektivisch: „immerwährende Kraft".

sind, ist uns ja verständlicher als die Hereinziehung von Übeln wie Wolf, Schlange, Unreinheit, die nicht willensmäßig bestimmt sind, in eine ethisch geordnete Weltanschauung. Steht etwa Zarathustra, indem er vom Bösen zumeist in Fällen spricht, wo es vom Willen abhängig ist, unserer Auffassung näher, als die im Zusammenhang einer geschlossenen Weltanschauung zwar sinnreiche, aber doch primitive Anschauung, daß konkrete irdische Stoffe und Lebewesen, die dem Menschen schädlich und gefährlich sind, böse seien in dem Sinne, wie der Böse Geist und alles willensmäßig Böse? Es könnte so scheinen. Aber gerade, wo man versucht sein könnte, die Gedanken Zarathustras den unsrigen anzunähern, gilt es auf der Hut zu sein. Denn es sind unausweichliche Schlußfolgerungen aus dem Bisherigen, welche uns veranlassen, auch für die eigene Lehre des Zarathustra diesen vierten Teil des Weltganzen anzunehmen, der zur guten Erdenwelt sich feindlich, zum bösen geistigen Dasein sich analog verhält. Wenn Zarathustra den Gegensatz von Wahrheit und Lüge aufgestellt, und ein körperliches Dasein der Wahrheit anerkannt hat, so folgt daraus die Anerkenntnis der körperlichen Welt der Lüge. Dabei ist es problematisch, wenn ich die grundlegende Trennung innerhalb des gesamten Reichs von Geist und Körper als die Unterscheidung von „gut" und „böse" (schlecht, übel) bezeichne. Überlieferungsgetreu wäre es nur vom Bereich der Wahrheit und der Lüge zu sprechen, und doch können wir in europäischer Sprache die Kuh nicht „wahrhaftig", den Wolf nicht „lügenhaft" nennen. Sie sind wahrhaftig und lügnerisch nicht in ethischem Sinn, sondern insofern sie Geschöpfe des Klugen und Bösen Geistes sind und als solche, nicht gemäß eigenem ethischem oder unethischem Wollen, sind sie auch gut und böse. Erst später werden wir sehen, wie in dieser Lehre der Wille sich betätigt und dadurch ethisches Leben in dieses feste Gefüge kommt.

Da nun Zarathustra in der Scheidung wahrhaften und lügenhaften Daseins und der Scheidung von Geist und Körper, in der Opposition von Gut und Böse und der Analogie zwischen geistigem und körperlichem Dasein des Wahren, die aus späteren Quellen bekannten Verhältnisse selbst vertreten hat, so zwingt das zu dem Schluß, daß er auch die körperliche Welt der Lüge zur guten körperlichen Welt im Gegensatz, zur geistigen Welt der Lüge in Entsprechung gedacht hat. Und wenn keine Aussage vorliegt, aus der das unmittelbar hervorgeht, so findet sich doch manches, was nur unter dieser Voraussetzung recht verständlich ist.

So erwähnt Zarathustra mehrfach die „Ungeschöpfe", denen er Feindschaft ansagt (Y. 34, 5) und die er durch einen Spruch (an Gutes Denken gerichtetes Gebet?) abwehren will (Y. 28, 5). Und Y. 34, 9 scheint gesagt zu sein: „Die schlecht Handelnden, welche die Kluge Fügsamkeit . . . zurückweisen, weil sie am Guten Denken nicht teilhaben, vor denen weicht sie durch das Wahrsein zurück ebensosehr, wie vor uns die wilden Ungeschöpfe." Damit ist der schlimme Einfluß der bösen Menschen im Reich des Geistes verglichen der entgegengesetzten Wirkung der Guten gegen körperliche Übel. Der Parallelismus

ist freilich kein schematischer. Zwar kann man sich zurechtlegen, daß die Verneinung des Guten Denkens bei den Schlechthandelnden ausdrückt, daß „wir", d. h. Zarathustra und seine Anhänger, Gutes Denken vertreten, und daß unter den wilden Ungeschöpfen Raubtiere, als der diametrale Gegensatz Guten Denkens, zu verstehen sind. Die umgekehrte Wirkung im Reich des Geistes wäre die Vertreibung des Guten Denkens. Es ist eine geringe Verschiebung, daß der Mangel Guten Denkens die Ergebenheit vertreibt. Eine entsprechende Aussage, die ohne solche wechselnde Verknüpfung verschiedener Mächte mehr in den Bahnen des Schemas verlaufen würde, wäre innerhalb dieser Weltanschauung tautologisch; sie würde lauten: „die Schlechthandelnden weisen das Gute Denken zurück, weil sie am Schlechten Denken teilhaben (direkter Gegensatz), ebenso wie vor uns (Guthandelnden) vermöge Guten Denkens die wilden Tiere (diametraler Gegensatz) zurückweichen".

Im Sinne des durchgeführten Gegensatzes von Wahrheit und Lüge ist auch die im Awesta häufig genug hervortretende Anschauung, daß die „lügnerischen" Menschen, wenn sie sprechen, notwendig lügen, ebenso wie wahr zu sprechen im Wesen der Wahrhaftigen liegt. Die Vorzeichen sind jeweils die entgegengesetzten, und was in Wahrheit gut ist, nennen die Lügenhaften böse. So sagt Zarathustra Y. 43, 15: „die Lügner (Subj.) nennen alle Wahrhaftigen (Obj.) böse." Nun heißt es ferner Y. 32, 10: „Der Mann fürwahr macht die Lehre zu nichte, der das Rind und die Sonne für das Schlechteste erklärt, was die Augen sehen können, und der die Frommen zu Lügnern macht, und der das Gras von den Weiden raubt (die Weideplätze verwüstet oder die Futtervorräte zerstreut) und die Waffe zückt gegen den Wahrhaftigen." Gemäß der auf alles sich erstreckenden Umkehrung nennt der Lügner nicht nur den Frommen einen Lügner, sondern auch Rind und Sonne (die hier sinngemäß so verbunden sind, wie in den späteren Quellen Rind und Feuer) gelten ihm als Greuel. Diese „Lüge" ist zunächst so in Wahrheit umzuwenden, daß Rind und Sonne für das Beste erklärt werden, was die Augen sehen können (was also dem körperlichen Dasein angehört). Sodann aber, gemäß dem durchgehenden Dualismus auch so, daß als Schlechtestes bezeichnet werden Dinge, die der Gegensatz von Rind und Sonne (Feuer) sind, und daß dies Wolf und Schlange sind, sagen uns eben nur spätere Quellen.

Es ist kaum nötig, den einfachen Gegensatz zwischen gutem und schlechtem körperlichem Dasein, soweit er erwähnt wird, vollständig zu belegen. Abgesehen von der Zerstörung der (körperlichen) Welt der Wahrheit durch die Lügner (Y. 31, 1) kommt das hauptsächlich zur Sprache bezüglich der Verwahrlosung, Mißhandlung, Schlachtung des Rindes im Gegensatz zu dessen Pflege und Fürsorge für die Weide (z. B. Y. 44, 20; Y. 49, 4).

Die im vorstehenden begründete Ansicht, daß die hier dargelegte Weltanschauung schon den Gathas des Zarathustra zugrunde liegt, wird im folgenden Teil noch Bestätigung erfahren.

FÜNFTES KAPITEL

DIE ENTWICKLUNG DER ALLWELT IM ZEITVERLAUF.

Haben wir bisher das All in seinem Zustand als Gegenwart und Dauer betrachtet, so müssen wir jetzt zusehen, welchen Verlauf es nimmt im Fluß der Zeit. Die Welt, deren Bestand wir kennen, wie war sie ehemals, was ist ihr künftiges Geschick? Denn diese Welt, in deren so beschaffener Gegenwart wir leben, ist nicht von jeher, sondern ist erschaffen und hat ihren Anfang nicht mit einemmal genommen, und wird so nicht fortbestehen. Zwar wird sie nicht zu Ende gehen, doch eilt sie einem Ziele zu, auf das all ihre inneren Spannungen hingerichtet sind und in dem sie sich lösen werden. Und was uns bisher beschäftigt hat, ist nur ein Akt in dem großen Drama des Weltgeschehens, das wir in seinem ganzen Ablauf nun an uns vorüberziehen lassen.

Wenn Gott sich nicht nach Eigenschaften hat beschreiben lassen und keine Großtaten und Wunderleistungen von ihm zu berichten waren, so ist das Entstehen, die Fortentwicklung und die Vollendung des Weltganzen der Gedanke und das Werk Gottes. Dies ist der große Mythos, der als seine Tat zu erzählen ist und in dem er sich offenbart.

Die Zeit, in der alles sich abspielt, ist nicht ein bloßes Nacheinander, sondern da ist alles auf ein Ziel gerichtet. Dies Ziel ist gleichermaßen für den Einzelnen wie für das All, soweit es Gott geschaffen hat, das letzte Heil und alles Geschehen ist *Heilsgeschichte*.

Betrachten wir zunächst die ganze bestimmte Abgrenzung und Gliederung der Zeit, wie jüngere Quellen sie lehren. Denn nicht von Ewigkeit zu Ewigkeit oder in einem Kreislauf vollzieht sich das Geschehen, sondern da ist ein Bogen gespannt, der von einem Anfang aufsteigt und sich über die Zeit hinwölbt bis er zu einem Ende sich niedersenkt, wo der Stillstand eintritt und kein Geschehen mehr sich vollzieht; ohne Geschehen ist aber keine Geschichte mehr und ohne Verlauf keine Zeit.

12 000 Jahre währt die Zeit und ist gegliedert in vier gleiche Abschnitte von je 3000 Jahren. Im ersten Trimillennium (a) wurde das geistige Dasein erschaffen, in den nächsten 3000 Jahren (b) die Körperwelt. Doch waren gute und böse Welt da noch getrennt und erst in der Mitte aller Zeit drang Ahriman

in die gute Schöpfung ein, so daß „Vermischung" beider Welten entstand und der Kampf entbrannte zwischen den Geschöpfen Ohrmuzds und denen Ahrimans. Mit gleichen Kräften ging der Kampf 3000 Jahre (c) fort, bis nach deren Verlauf, also ums Jahr 9000 seit Beginn des Daseins, Zarathustra auftrat und die Lehre der Mazdaverehrung in die Welt brachte, durch die im letzten Trimillennium (d) das Gute gestärkt wird im Kampf, der am Schluß in einer großen Entscheidungsschlacht aufs höchste entbrennt und zum Sieg führt. Die Niederlage der bösen Mächte ist das abschließende Heil der Welt.

Als Zeugnis für diese Anschauung nenne ich zunächst ein mittelpersisches Textstück, das kommentarartig der Pehleviübersetzung von Vendidad 2 beigefügt ist. Da heißt es: „Ohrmuzd hatte die Welt während 3000 Jahren in geistiger Form; 3000 Jahre in körperlicher Form, aber frei von jeglicher Gegenwirkung; 3000 Jahre vergingen von dem Beginn der Gegenwirkung bis zum Beginn der Religion. Es werden 3000 Jahre vergehen von der Ankunft der Religion bis zur Verklärung" (Darmesteter, Z. A. III. 41).

Die 12 000jährige Gesamtzeit wird auch in andern Schriften bezeugt, so im Bundehesh, und zwar sowohl in seiner ausführlicheren, aus Iran stammenden Fassung (Nyberg, ZDMG. 82, 223), als auch in der kürzeren, in Indien überlieferten, die allgemeiner zugänglich gemacht ist (West, P. T. I. 149), und im Ulema i Islam (Übersetzung von Vullers, S. 46), einem neupersischen Traktat über die zoroastrische Religion.

Sonstige Darlegungen über die Zeitgliederungen werde ich nachher noch erwähnen und zum Teil besprechen, darunter auch eine aus dem Anfang des Bundehesh. Zunächst aber berücksichtige ich nur die soeben zitierte Bundehesh-Stelle. In ihr, wie in den andern genannten Schriften, gilt die vorhin skizzierte Gliederung in vier Trimillennien: a) geistiges Dasein, b) körperliches Dasein ohne Einwirkung des Teufels. — In diese Zeit werden *der erste Mensch Gayomard* und das (einzig erschaffene) Rind gesetzt. An der Wende dieses Zeitraums dringt Ahriman ein. Urmensch und *Urstier* haben darunter noch 30 Jahre lang zu leiden und sterben dann, und zwar, wie wir an andern Stellen lesen, von Ahriman getötet. Von der Bedeutung des Gayomard und seines Trimillenniums wird nachher noch zu reden sein. — Diese Periode hat noch etwas Unwirkliches, während im folgenden Trimillennium (c) echtes Leben herrscht. Denn da beginnt die Menschheitsgeschichte erst wirklich; es werden die ersten Menschen und die frühesten Herrscher der Menschheit, die zugleich die Urkönige Irans sind, aufgezählt. Wenn das alles auch in unsern Augen sagenhaft ist, so war es doch von den Iraniern als Geschichte gemeint und dafür gehalten. Unter Weglassung des allerersten Anfangs, wo von dem aus der Erde hervor an einer Pflanze aus dem Samen des verstorbenen Urmenschen hervorgewachsenen ersten Menschenpaar „Mensch und Menschin" die Rede ist, berichtet auch Firdousi in seinem Königsbuch von diesen ältesten Herrschern.

So kann denn auch der große Zeitraum von 3000 Jahren (c), der damit begonnen hat, in Perioden gegliedert werden. Yim (dessen Name auf Altindisch

Yama lautet, und dementsprechend auch im Altiranischen; neupers. Dschem [schid]), der König des goldenen Zeitalters, füllt mit seinen weniger bedeutenden Vorgängern das erste Jahrtausend; wir wissen, daß ihm diese Vorgänger nicht von jeher vorangestellt wurden und daß ursprünglich seine eigene Regierungsdauer ein Jahrtausend ausfüllte. Übrigens werde ich im folgenden darauf zurückzukommen haben. Auf Yim folgt der in Furchtbarkeit berühmte Schreckenskönig Dahaka, der Feind der Menschheit und Irans, dessen Regierung im schlimmen Gegensatz zur glücklichen Herrschaft des Yim steht, und gleichfalls ein Jahrtausend füllt. Die Regierungszeiten der folgenden Könige ergeben zusammen bis zum Auftreten Zarathustras ebenfalls 1000 Jahre.

Der Autor, der hier nicht die Heilsgeschichte bis zum Jüngsten Tag verkünden will, sondern das Gerüst der menschlichen und Königsgeschichte, berichtet nun, wie mangelhaft in geschichtlicher Treue auch immer, von historischen Persönlichkeiten und kann natürlich dieses Trimillennium (d) nicht ausfüllen, sondern den Geschichtsabriß nur bis auf seine Zeit herunterführen.

So ungenügend die Ausführung, so bedeutsam ist die Konzeption: den geschichtlichen Ereignissen ihren Platz und Sinn anzuweisen durch Einordnung in ein kosmisches Geschehen, so daß an der Heilsgeschichte sich die Weltgeschichte aufrankt. Die historische Absicht unseres Autors läßt in diesem Abschnitt manches nicht zur Sprache kommen, was bei Betrachtung des kosmischen Geschehens von Wichtigkeit ist.

Einige Züge aus dem in anderer Hinsicht uns nicht befriedigenden Ulema i Islam seien daher hier angefügt. Darnach erhebt sich Ahriman nach dem ersten Trimillennium zum Angriff. Er vermag aber nichts auszurichten, rüstet sich zwar, muß aber die folgenden 3000 Jahre (b) in der Unterwelt verbleiben. In diesem Zeitraum werden die körperlichen Schöpfungen: Himmel, Wasser, Erde, Gewächse, Stier, Gayomard, Adam und Eva (entsprechend den im Bundehesh genannten Mensch und Menschin) geschaffen.

Die Erschaffung der so aufgezählten Geschöpfe und Schöpfungen geschieht mit Angabe der für jedes beanspruchten Anzahl von Tagen innerhalb eines Jahres. Darin weichen andere Berichte ab. Ist doch auch die Verlegung von Mensch und Menschin in dieses zweite Trimillennium eine Verschiedenheit von der Darstellung des Bundehesh. Denn danach sind sie erst nach Gayomards Tod hervorgekommen, und der lebt nach diesem Bericht ebenso wie nach dem des Bundehesh in dem folgenden Zeitraum fort. Erst nach Ahrimans Einbruch wird er ja von diesem getötet. Im dritten Trimillennium (c), das mit dem nun wirklich ausgeführten Angriff Ahrimans anhebt, liegen die Menschen mit den Teufeln in Kampf, und es paßt nicht recht dazu und zu der Fortsetzung, daß es allzu optimistisch so dargestellt wird, als ob in diesem Zeitraum bereits ein zeitweiliger Sieg über Ahriman errungen und er in der Unterwelt gefesselt würde. Der Bericht über den letzten Zeitraum (d), der mit Zarathustra beginnt, geht über den Arabereinfall hinaus in die Zukunft bis an das Ende, deutet

aber die Gliederung dieses Trimillenniums in drei gleiche Zeiträume auch nur unvollkommen an. Nur kurz erwähne ich hier, daß auch der arabische Schriftsteller Hamza al Isfahani im wesentlichen dieselbe Gliederung von 12 000 Jahren berichtet.

In dieses Schema von viermal 3000 Jahren gliedert man nun gewöhnlich auch den andern schon am Anfang des Bundehesh stehenden Bericht über die Perioden der Schöpfung und des Kampfes ein. Doch bleibt dabei manches unklar, und wir können uns ein näheres Eingehen auf dieses Textstück nicht ersparen.

Es gehört nämlich zu den Zeugnissen, die gleichfalls von 3000jährigen Perioden sprechen, aber die Zahl dieser Abschnitte nicht nennen; es ist dann Sache der rechten Auslegung, zu entscheiden, wieviele Trimillennien im ganzen anzunehmen sind; und wenn die Summe von 9000 Jahren namhaft gemacht wird, gilt es zu entscheiden, ob damit eine bestimmte Gruppe aus den bekannten vier Trimillennien, etwa die Dauer der körperlichen Welt, zusammenfassend herausgenommen ist, oder ob etwa im ganzen nicht mehr als diese Summe angenommen wird.

Die 12-Zahl der Millennien ist nämlich zwar an den vorhin kurz erörterten Stellen noch besonders gesichert, indem sie in Beziehung gesetzt ist zu den 12 Tierkreisbildern. Dadurch ist sie sinnvoll und bedeutsam, und mit Recht hat man die gesamte Zeit deshalb als ein gewaltiges Weltjahr aufgefaßt. Aber es geht daraus nicht hervor, daß dies die einzige Lehre über die Dauer der Zeit gewesen sei.

Der Bundehesh berichtet also (Kap. 1, 8 ff.): Ohrmuzd wußte durch seine Allwissenheit, daß Ahriman existiert, der bis zum Ende Schaden stiften will. Er wußte auch, auf welche Weise alles zu einem (guten) Ende kommen werde, und er schuf in dieser Absicht und Voraussicht die geistige Schöpfung. Diese bestand 3000 Jahre (a) unveränderlich und unbeweglich, körperlich unangreifbar. — Diese Bemerkungen drücken aus, daß die geistige Welt, solange sie nicht in der Körperlichkeit Verwirklichung gefunden hat, sich nicht betätigen und auswirken, und ebensowenig von außen eine Einwirkung erfahren kann. — Der Böse Geist dagegen wußte vermöge seiner Unwissenheit nichts von der Existenz des Ohrmuzd und kam „darnach" aus der Tiefe hervor ins Licht. — Das Späterkommen liegt wie das mangelnde Vorauswissen in der negativen Natur Ahrimans; welche Zeit in dem „darnach" als verstrichen zu denken sei, ist unklar. — Ahriman sieht ein, daß das Licht und die von Ohrmuzd bereits erschaffenen Wesen für ihn nicht ohne Zurüstungen angreifbar sind, und er zieht sich daher wieder zurück und bringt Teufel und Teufelinnen (dev's und druj's) hervor. — Daß es sich hier zunächst vor allem oder ausschließlich um die Erschaffung der geistigen bösen Wesen handelt, ist nicht ausgedrückt. Späterhin ist nochmal und ein wenig deutlicher davon die Rede, jedoch auch ohne wirklich klar die geistige und die körperliche Schöpfung Ahrimans zu sondern. — Ohrmuzd bietet nun dem Ahriman einen Pakt an, obwohl er weiß,

daß alles ganz anders verlaufen werde. Wenn Ahriman die guten Schöpfungen des Ohrmuzd unterstützen wolle, so solle dafür auch den Geschöpfen Ahrimans Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit zuteil werden. Ahriman, der dieses Friedensangebot für ein Zeichen der Schwäche von Ohrmuzd hält, schlägt es aus und droht, dessen Geschöpfe zu vernichten oder auf seine Seite zu bringen. Ohrmuzd weiß zwar einerseits, daß dies nicht gelingen wird, anderseits aber auch, daß er nur durch Festsetzung einer bestimmten Zeit für den unvermeidlichen Kampf den Erfolg Ahrimans verhindern kann. Er sprach zu ihm: „eine Zeit setze fest bis zum Kampf in der Vermischung auf 9000 Jahre." — Dieser nicht sehr klare Wortlaut sagt wohl kaum, daß die Vermischung so lange andauern solle, sondern daß nach dieser Zeit der Kampf ausgetragen werden soll. Gewiß kann man die in unserm Erdendasein ständig herrschende Vermischung von Gut und Böse als einen dauernden Kampf ansehen, aber wir wissen außerdem von einer großen Schlacht am Ende. Die unmittelbar folgenden Worte zeigen auch, daß für diesen Endkampf ein Termin, nicht für die Vermischung ein Zeitraum angesetzt ist; und die sachliche Schwierigkeit unserer Stelle ist vielmehr die, zu erkennen, wann diese Verabredung auf 9000 Jahre getroffen wird.

Der Text geht also weiter: „Er (Ohrmuzd) wußte, daß Ahriman, wenn er diese Zeit annehmen würde, unwirksam sein werde. Ahriman nahm aus Verblendung und Unwissenheit diese Vereinbarung an, geradeso wie zwei Männer die Zeit eines Zweikampfes vorausbestimmen: ‚diesen Tag setzen wir bis zum Kampf fest' ". — Hienach bestimmt die Zeitangabe also einen Zielpunkt, nicht eine Dauer. — „Ohrmuzd wußte durch seine Allwissenheit, daß von diesen 9000 Jahren 3000 nach dem Wunsch des Ohrmuzd gehen würden, 3000 Jahre in Vermischung des Willens von Ohrmuzd und Ahriman und daß die letzten 3000 Jahre Ahriman unwirksam sein werde und daß er abgehalten werde, Gegenwirkung zu verursachen."

In Wahrheit tritt erst nach dem Endkampf mit der Besiegung Ahrimans der Zustand ein, daß er als Gegner unwirksam sein wird; die Charakterisierung der letzten 3000 Jahre (d), die unter Einfluß von Zarathustras Lehre stehen, ist hier also zu vorteilhaft. Dies ist ein Zug in die übermäßig optimistische Richtung, die in Ulema i Islam Ahriman bald nach seinem Angriff gefesselt in die Unterwelt gebracht werden läßt. Vor diesem Trimillennium erkennen wir deutlich das Zeitalter der Vermischung (c); aber die Frage ist, ob der erste hier genannte, nach dem Willen Ohrmuzds verlaufende Zeitabschnitt das Trimillenium Gayomards (b) ist, oder ob dieses hier mit der Periode des geistigen Daseins (a), die in unserm Text allerdings bereits erwähnt war, zusammengefallen ist.

Allgemein versteht man diesen Bericht so, daß am Anfang für sich die geistige Periode (a) und hier in den 9000 Jahren das Dasein der Körperwelt in drei Zeiträumen (b—d) behandelt sei, aber dazu paßt die Fortsetzung nicht recht.

Da erschüttert nämlich sogleich Ohrmuzd durch die Kraft des göttlichen Worts (durch Rezitieren des Ahunavarya Gebets) den Ahriman und sagt ihm seine völlige Niederlage und ein vollkommenes Weltdasein „für alle Fortdauer“ voraus. Diese Ankündigung macht den Ahriman so bestürzt, daß er dadurch in die Finsternis zurückgetrieben wird, aus der er zu diesem ersten Zusammentreffen mit Ohrmuzd emporgestiegen war. Dort in der Finsternis verweilt er nun 3000 Jahre, ohne zum Angriff überzugehen. Dies ist, so denkt man wenigstens zunächst, das Zeitalter des Gayomard (b). Aber der Text fährt fort, daß nun während dieser Zeit der Bestürzung des Ahrimans Ohrmuzd seine Geschöpfe, zuerst Vohuman (Gutes Denken) erschuf, der Böse Geist dagegen Mitocht (Falsche Rede, Lüge) und Akoman (Schlechtes Denken). Kein Zweifel also, daß wir hier in der allerersten Periode, der der geistigen Schöpfung (a) uns befinden, auf welche ja die vorhin gegebene Charakteristik, daß da alles nach dem Willen Ohrmuzds geschieht, gewiß nicht weniger paßt als auf die Zeit Gayomards. Demnach hätten wir es mit einer Weltzeit nicht von 12000 Jahren zu tun, sondern nach einer Vorbereitungszeit (x), — die nicht klar von dem ersten Zeitraum (a) geschieden ist, da hiebei schon von der geistigen Schöpfung die Rede ist, in der aber in Wirklichkeit nur Friedensangebot, Kampfansage, Verabredung eines Zeitpunkts für Austragung des Kampfes und vorläufige Zurückweisung Ahrimans stattfinden, — verläuft die Zeit in drei Abschnitten, die unsern Perioden a, c und d entsprechen.

Doch ist mit dieser Feststellung die Schwierigkeit nicht gelöst, sondern erst aufgezeigt. Denn es ergibt sich, daß im Bundehesh offenbar zwei Ansichten unorganisch verknüpft sind, eine solche, wo Gayomard fehlt — wie wir soeben gesehen haben — und eine solche, wo ein dem Gayomard gehöriges, im übrigen aber leeres Trimillennium eingeschoben ist.

Denn im Kapitel 3 fährt dann der Verfasser fort zu berichten, daß zunächst Ahriman 3000 Jahre lang in Furcht niedergestreckt war und daß diese Ohnmacht „durch den frommen Menschen“ (d. i. Gayomard) bewirkt war, und darauf wird erzählt, wie mit Hilfe anderer Teufel Ahriman in die (gute Körper-) Welt eindringt und das Rind und den Urmenschen Gayomard tötet. Aus dem Samen von Stier und Urmensch, der aus dem sterbenden Leib austritt, entstehen dann Tiere und Menschen. Dies wird später (Kap. 10, 14, 15) näher ausgeführt. Im Anschluß an die Erzählung von der Ermordung von Ur-stier und Ur-mensch — allerdings in einem manchmal nur lockeren Anschluß daran — wird in den Kapiteln 6 usw. Ahrimans Kampf gegen die andern guten irdischen Geschöpfe erzählt: Kapitel 7 Ahrimans Feindschaft gegen das Wasser, Kapitel 8 gegen die Erde, Kapitel 9 gegen die Pflanzen, die dem Klugen Unsterblichen Amurtat unterstehen. Er bewirkt deren Dürre, der göttliche Regen dagegen ihre Vermehrung. Das ist gut zoroastrisch. Kapitel 10 nochmal Ahrimans Kampf mit dem Stier, aus dessen Gliedern nützliche und heilsame Pflanzen entstehen. Dies wird in Kapitel 14 näher ausgeführt. Das ist eine Doppelung, ein Widerspruch und heidnischer Greuel. Aus Zerstücke-

lung des Rinds — der von Zarathustra so bekämpften Untat! — entstehen segenbringende Pflanzen. Das ist ein Stück aus der vorzarathustrischen Religion, die Rinder zu opfern verlangte. Aus dem im Tod aus dem Leib des Stiers hervortretenden Samen (der zunächst im Mond geläutert wird) entsteht das erste Rinderpaar und dann weiterhin Rinder und sonstige Tiere. Auch dies legt Kapitel 14 näher dar. Wiederum das nackte Heidentum! Eine Religion, wo Rind und Mond nach uralter Weise in Zusammenhang stehen, wo die Tötung eines kosmischen Stiers wichtigste Teile der Welt erstehen läßt — uralt, und doch auch bis in späte Zeit fortlebend, wie wir es an den bekannten Mithras-Reliefs sehen, wo der Gott den Stier tötet, unter dem die Pflanzen sprießen und dessen Samen in ein Gefäß aufgefangen wird.

Wir haben hier nicht näher auf den Ur-stier einzugehen. Später, wenn wir von der Seele des Stiers nach zarathustrischer Anschauung handeln, die etwas ganz anders als der heidnische Ur-stier ist, werden wir nochmal kurz auf dessen Eliminierung aus dem Zarathustrismus zurückkommen. Hier dient uns die Ausschaltung des Stiers nur dazu, um auch den Ur-menschen Gayomard als unzarathustrisch zu erweisen. Denn daß beide, Ur-mensch und Ur-stier in enger Beziehung zueinander stehen, ist klar und ist anerkannt.

Und wie wir uns in einem flüchtigen Seitenblick soeben daran erinnert haben, daß in einer hellenistischen Mysterien- und Erlösungsreligion, in der wesentliche Grundvorstellungen iranischer Herkunft sind, nämlich der Mithras-Religion, der Ur-stier von Bedeutung ist, so ist der Ur-mensch von großer Wichtigkeit in andern Religionen der hellenistischen Zeit, in denen es, ganz anders als im Zarathustrismus, auf die Erlösung der Menschenseele aus einer finster sündigen Welt der Materie ankommt. Die faszinierenden Forschungen auf dem Gebiet der synkretistischen Religionen der hellenistischen Zeit, in denen Bousset so bahnbrechend gewirkt hat, sind ganz besonders von Reitzenstein in der Richtung gefördert worden, daß immer wieder der iranische Einschlag in denselben aufgezeigt wurde. Man ist dabei wohl der Gefahr nicht stets entgangen, allzuviel aus dem Hellenismus in das alte Iran zurückzuprojizieren. Man hat dazu ja reichlich Spielraum, weil man dabei hauptsächlich heterodoxe Lehren, die neben dem Zoroastrismus hergingen, im Sinn hat, und da mangels direkter Zeugnisse aus alter Zeit, die Deutung fremder Quellen, die Rekonstruktion aus späterer Entwicklung und ein Netz von Kombinationen den festen Boden unmittelbarer Überlieferung ersetzt. Da ist nun der Ur-mensch ein höheres Wesen, urbildlich für den in der Zeit unter den Menschen erscheinenden Propheten und den fürs Ende der Welt prophezeiten Erlöser, wobei eine mystische Identität diese drei Personen verbindet.

Mit starkem Ahnungsgefühl für allerwichtigste Probleme sind hier bedeutsame Fragen aufgeworfen, die wir nur streifen können, um uns das Gerüst dieser Weltchronologie klarzumachen.

Nur zur Not und äußerlich ist der Mythos von Ur-stier dem Zoroastrismus einverleibt, in dem seine heilbringende oder welt-schöpferische Opferung zu

einer Ermordung durch den Teufel gemacht wurde. Aus Indien wissen wir, daß ein Weltschöpfungsmythos den Ur-menschen von den Göttern geopfert werden ließ; aber nur schlecht ist ein lebenzeugender Tod des Menschen dem Zoroastrismus eingefügt und angeglichen, indem der Teufel den Menschen umbringt.

Des Ur-menschen Same dringt in die Erde ein, und zeugt in der Erde eine Pflanze, an der Mensch und Menschin wachsen. Den alten Naturmythos von dem am Baum erwachsenden Menschengeschlecht hat man da unschwer erkannt. Wie konnte man den Mythos von der Zeugung und der gebärenden Mutter Erde, also auch von dem zeugenden Vaterwesen verkennen? Wenn uralter kosmischer Naturmythos in spätere Mysterien zur Erlösung der Individualseele übergeführt wurde, so ist die Lehre Zarathustras da kein Zwischenglied. Der Name des Urmenschen, awestisch *Gaya-marətan-*, ist als „sterbliches Leben" gedeutet worden, und soll den abstrakt-begrifflichen Charakter von Benennungen haben, der für die zarathustrische „Reform" bezeichnend sei. Und weiter werden wir belehrt, da Leben für den Iranier Unsterblichkeit bedeute, so werde aus diesem Namen erst klar, wie der Ur-mensch in griechischen Mysterien die Leben-Unsterblichkeit vermittelnde Gestalt sein könne. — Lassen wir das schwierige Verhältnis der Begriffe Unsterblichkeit und des altarischen „Nichtsterben" unerörtert: *gaya-* „Leben" d. i. Vitalität, die leibliche Funktion der mit dem Tod verschwindenden Belebtheit der Glieder, ist etwas vollkommen anderes als Amurtat, die himmlische Kraft des Nicht-Sterbens. Das kann man nicht aus dem hellenistischen Synkretismus, sondern nur aus den altiranischen Texten ersehen, und es wird das später noch zu zeigen sein. Der Name des Gayomard heißt also nicht „sterbliches Leben", sondern wahrscheinlich „menschliche Vitalität" und wie er als in den Mutterschoß der Erde dringender befruchtender Same wirkt, so bedeutet er vielleicht zugleich das männliche Sperma im Gegensatz zu der monatlichen Blutung des Weibs; dies ist wohl die Natur der Teufelin Geh, welche nach unserm Bundeheshbericht mehr als andere böse Wesen dem Ahriman behilflich ist, den Untergang des Gayomard zu bewerkstelligen, und auch damit ist wohl ein Gegenspiel kosmischer Grundkräfte nur schlecht in den ethischen Dualismus des Zoroastrismus eingeordnet.

Ich glaube also, von einem Unsterblichkeit verleihenden Ur-menschen, der hinunterleiten könnte zu einem Erlöser, der des Menschen Sohn und als Anfang, Mitte und Ende das Alpha und Omega ist, sind wir bei Gayomard ebenso weit entfernt wie vom Zarathustrismus.

Denn daß wir Menschen vom Weisen Herrn geschaffen sind, das ist eine Grundlehre des Zoroastrismus. Von Gayomard sagt aber keine Stelle, daß Ohrmuzd ihn geschaffen hat, sondern er ist ganz einfach da, ein Trimillennium lang, in welchem er nichts tut und nichts bedeutet, und er hat nur die Aufgabe, nicht in diesem Zeitraum, sondern erst im nächsten vom bösen Feind getötet zu werden. Nur damit die dekadische Dreizahl nochmal zur Geltung kommt, muß er noch 30 Jahre des nächsten Trimillenniums leben. Es ist bemerkenswert,

daß der oben nur kurz erwähnte Hamza al Isfahani dem Gayomard überhaupt nur diese 30 Jahre zuerkennt; Hamza, der ja im ganzen 12 000 Jahre annimmt, also die Periode b mitrechnet, läßt sie ganz leer und läßt somit erkennen, daß bei andern Autoren Gayomard nur eine Verlegenheitsfüllung für diesen Zeitraum ist.

Auch in den 30 Jahren in der Periode c zeugt Gayomard keinen Sohn, wie es eines rechten Mazdaverehrers Pflicht wäre. Alles nur, damit, wenn der Böse Geist ihn getötet hat, das aus seinem Leichnam — und Leichnam ist für Zoroastrier Unreinheit schlimmster Art — heraustretende Sperma bewirkt, daß das Menschengeschlecht in Pflanzengestalt aus der Erde hervorwachse, so daß also der Böse Geist im Grunde Urheber der Entstehung des Menschengeschlechts wäre.

Es kann sich also nicht um eine in der zarathustrischen Religion entwickelte Ausgestaltung der Urmensch-Spekulation handeln; aber auch in die Vier-Periodenlehre will Gayomard nicht so recht hineinpassen. Denn sein Untergang soll doch den Einbruch Ahrimans in die Welt bedeuten, und seine Vernichtung bedeutet den Anfang der Periode der Vermischung, des Kampfes, der Periode einer gewissen Mitherrschaft, wo nicht Vorherrschaft Ahrimans. Nach Gayomard wird die Erde von *Yama* als einem Nachkommen von Mensch und Menschin beherrscht. Zwischen Yama und dem ersten Elternpaar stehen noch einige geneologische Glieder — diese sind im Lauf der Sagenentwicklung vermehrt worden, und ursprünglich war Yama überhaupt der erste Mensch, wie nicht nur die Vergleichung mit der indischen, sondern wie die altiranische Überlieferung selbst noch bezeugt. Yama hat nach dem Bundehesh 616½ Jahre geherrscht und lebte dann noch 100 Jahre, aber diese 716½ Jahre sind nicht die ursprüngliche Zahl, sondern ursprünglich gehören ihm volle 1000 Jahre, und 283½ Jahre sind ihm in der Sagenentwicklung vorne weggenommen worden, 30 von Gayomard, die übrigen von an ihn sich anschließenden Zwischengliedern. Doch davon nachher. Yama war der König des goldenen Zeitalters und das Awesta berichtet uns, daß unter seiner Herrschaft Reichtum und Wohlstand herrschte, Vieh und Herden vorhanden waren, Zufriedenheit und Ehre bestanden, unvergänglich Speise und Trank waren, Vieh und Mensch nicht starben, Wasser und Pflanzen nicht verdorrten, es nicht Hunger und Durst, nicht Alter und Tod, nicht Frost und Hitze gab, nicht der teuflische Neid bestand, 1000 Jahre lang. Das klingt nicht übel für die Zeit unmittelbar nach dem Einbruch des Teufels! Zwei ideale Weltperioden, eine vor und die andere nach Einwirkung des Bösen Geistes, reimen sich schlecht zusammen. Da sind verschiedene Mythenkreise aneinandergeleimt, und sowenig die Opferung des Ur-menschen ursprünglich eine Tat des Teufels sein kann, so wenig kann unter Oberherrschaft des Teufels Yamas goldnes Zeitalter bestehen. Aber dieses wie die ganze Yamasage ist, wie wir ohnehin wissen, vorzarathustrisch (vgl. meine Einleitung zu V. 2). Doch aber ist erkennbar, daß die 1000jährige Regierungszeit Yamas schon der Grundkonzeption nach in eine

Periodisierung hineingehört. Dafür zeugt entschieden die klare Gliederung des Trimillenniums, auf die ich schon oben (S. 132) hingewiesen habe, von dem ein Drittel unter der gottbegnadeten Oberherrschaft Yamas steht, das zweite Drittel unter der grausigen Mißherrschaft des schlangenköpfigen Königs-Ungeheuers Dahaka, der natürlich auch eine Gestalt der vorzarathustrischen Sage ist, und das letzte Drittel sozusagen eine Synthese darstellt, indem da unter verschiedenen Königen gute und schlimme Ereignisse wechseln. Der Gang der Untersuchung wird mich zwingen, noch ein drittes Mal auf diesen Punkt zurückzukommen.

Die Natur dieser Zeiteinteilung wird uns aber besonders klar, wenn wir die 1000 Jahre, die nach der älteren Sagengestalt dem Yama zukommen, näher betrachten. Die Erde ist offenbar ganz neu erschaffen, denn sie hat noch nicht ihre volle Ausdehnung. Da es keinen Tod unter Menschen und Tieren gibt, ist sie nach 300 Jahren übervölkert und zu klein. Da dehnt Yama die Erde aus, so daß sie um ein Drittel größer wird als vordem. Bei dem wunderbaren Gedeihen alles Lebens auf Erden wird die Erde wiederum zu eng, und nach abermals 300 Jahren dehnt Yama sie wiederum aus, so daß sie um zwei Drittel größer wird als zuerst. Wieder wird die Erde übervoll, und nachdem nochmal 300 Jahre, im ganzen also 900 Jahre, vergangen sind, dehnt Yama die Erde aus, so daß sie um drei Drittel größer, also doppelt so groß ist als anfangs. Darnach wird das Jahrtausend voll, sei es, daß je nach der verschiedenen Sagenform Yama noch 100 Jahre über die Erde in ihrer vollen Ausdehnung herrscht, oder daß er nach seiner Versündigung und Sturz noch so lang als Flüchtling lebt — Einzelheiten, mit denen wir die Untersuchung jetzt nicht belasten können.

Sehr schön sehen wir hier, wie im mythologischen Zahlenwesen der alten Iranier aus der stark vorherrschenden Grundzahl 3 die runde Zahl 10 aufgebaut wird; $3(00) + 3(00) + 3(00) + 1(00) = 10(00)$. Daß das typisch ist, sehen wir aus einer Stelle des Vishtasp Yäsht (Yt. 24, 3), wo 10 Söhne gewünscht werden, von denen 3 Priester, 3 Krieger, 3 Landleute und der zehnte von individueller Besonderheit sein soll.

Betrachten wir nun die Zeitgliederung, wie sie herrscht in der Skizze des Zervanismus, die uns der armenische Kirchenschriftsteller Eznik in seinem Bericht über die Religion der Magier gibt. Hiezu ist zu bemerken, daß im Zervanismus die Ebenbürtigkeit von Ohrmuzd und Ahriman nicht bloß, wie im eigentlichen Zoroastrismus, eine theoretische ist, sondern Ahriman die Vorzüge des Ohrmuzd durch Überlegenheit in manchen Punkten ausgleicht und in viel ausgesprochenerer Weise eine zeitweilige Vormacht innehat; daß außerdem in späterer Weltanschauung sich, im scharfen Gegensatz zum Zoroastrismus, eine verurteilende Wertung der Erdenwelt überhaupt anbahnt.

Zerwan also erzeugt durch 1000jähriges Opfer den Ohrmuzd, durch Zweifel am Erfolg seines Opfers den Ahriman und verheißt dem, der am ersten aus dem Mutterleib hervorgehen werde, die Königsherrschaft. Nur ungern aber gibt er dem nun als ersten hervorkommenden Ahriman das Königtum auf 9000 Jahre,

so daß dieser 9000 Jahre lang, der andre, Ohrmuzd aber unbegrenzt, der eine zeitlich, der andre ewiglich herrschen soll.

Uns beschäftigt jetzt nicht der merkwürdige, ganz unzoroastrische Umstand, daß Ohrmuzd in der Zeit und damit in der Welt gar nicht herrschen soll, weshalb denn auch eine Gliederung der 9000 Jahre Weltzeit überflüssig ist. Es kommt darauf an, daß Ahriman natürlich nicht gezögert hat, seinen Anspruch geltend zu machen; seine Einsetzung zum König ist am Anfang geschehen, und die ganze Weltzeit umspannt insgesamt 9000 Jahre, denen 1000 Jahre des Opferns vorausgegangen sind. Das macht 10000 Jahre Zeit innerhalb der zeitlosen Ewigkeit, und zwar 10(000) = 1(000) + 9(000).

Wenden wir das auf den ausführlich besprochenen Bundehesh-Text an, so ist mit einem Schlag alles klar. Die Vorbereitungszeit (x), in der die Auseinandersetzung zwischen Ohrmuzd und Ahriman stattfindet, dürfen wir nunmehr auf 1000 Jahre ansetzen, und darauf folgen mit Festsetzung des Endkampfs 9000 Jahre, und zwar 3000 Jahre geistiger Schöpfung (a); am Schluß derselben wird vielleicht gemäß der erwähnten Anschauung des Ulema i Islam die Erdenwelt in einem Jahr erschaffen; dann folgt nicht der Zeitraum b, sondern Erdendasein in Vermischung, und zwar 3000 Jahre vor Eintritt der Religion (c) und 3000 nach Zarathustra (d), und die Allwelt umfaßt 1000 (?) + 3000 + 3000 + 3000 = 10 000 Jahre. Über diese Zählung hat sich dann die andre mit 12 000 Jahren gelagert, die den so wenig ausgefüllten Zeitraum (b) mit Gayomard eingliederte und keinen Platz hatte für eine 1000jährige Vorbereitungszeit.

Somit haben wir auch mehr Freiheit gewonnen für die Auslegung des von Plutarch (de Iside et Osiride Kap. 47) gegebenen Berichts von Theopomp, der sagt, daß „nach den Magiern der Reihe nach der eine der beiden Götter 3000 Jahre lang herrsche und der andre beherrscht werde, und daß andere 3000 Jahre sie miteinander kämpfen und Krieg führen und einer die Werke des andern auflöse; daß zuletzt aber Hades nachgeben muß und die Menschen glücklich werden ..." Man hat sich gar sehr, und wie mir scheint vergeblich, bemüht, dieses kostbare Zeugnis mit der Lehre der 12 000jährigen Weltzeit in Einklang zu bringen. Doch kommt in neuerer Zeit die unbefangene Auffassung, daß hier drei Trimillennien gemeint sind, zur Geltung. Benveniste (The Persian Religion, Paris 1929), der die zoroastrischen Züge in Plutarchs Bericht verkennt, und die Periodenlehre für eine Besonderheit des Zervanismus hält, während ich den ganzen Zervanismus betrachte als aus der Periodenlehre herausgesponnen, erkennt richtig die Geltung der Zahl 9000, aber liest aus dieser Theopompstelle heraus: anfangs uneingeschränkte Oberherrschaft Ahrimans, dann Herrschaft Ohrmuzds (von Ahriman beeinträchtigt), dann Kampf beider. Damit folgt Benveniste seiner Grundauffassung von der zervanistischen Herkunft der Periodenlehre und gleicht Theopomps Bericht dem des Eznik an, sowie überhaupt den heterodoxen Lehren, die dem Ahriman mehr Macht einräumen als der Zoroastrismus.

Auch Junker (Über iran. Quellen der hellenist. Aion-Vorstellung, S. 172, Anm. 83) rechnet mit anfänglichem Vorrang Ahrimans, gemäß den mehr zur Heterodoxie neigenden Berichten und wendet sich dabei gegen eine Arbeit von Söderblom (Hoshang Memorial Volume, Bombay 1918, S. 228), die mir nicht zugänglich ist, die jedoch nach Junkers Bericht eine Auffassung bietet, die der von mir vertretenen nahezustehen scheint.

Ich will dagegen nicht bloß darauf hinweisen, daß eine ganze Anzahl, und zwar alle zoroastrischen Quellen mit anfänglicher Vorherrschaft Ohrmuzds rechnen; sondern es ist bemerkenswert, daß das abgelaufene irdische Trimillenium in seiner Gliederung im kleinen die Abfolge der großen Abschnitte der Gesamtzeit widerspiegelt. Die Reihenfolge: glückliches Dasein unter Yamas gedeihlicher Herrschaft — Leiden unter Dahakas grausamer Tyrannei — wechselnde Zustände unter verschiedenen Herrschern, die gegen oftmals erfolgreiche Feinde zu kämpfen haben, entspricht einer Reihenfolge der großen Weltperioden unter Vorherrschaft von 1. Ohrmuzd, 2. Ahriman, worauf 3. Kampf beider herrscht.

Es erübrigt noch, einige weitere mittelpersische Textstellen zu erwähnen, welche mit einer 9000jährigen Weltdauer rechnen. Zunächst Arda Viraf 18, 17 und 54, 11, wo gesagt ist, daß die Seele der in höllischer Verdammnis Schmachtenden schon nach drei Tagen — bzw. nach einem Tag der Höllenqual meint, die 9000 Jahre müßten verstrichen sein, wo man sie aus der Hölle entlassen sollte. Diese 9000 Jahre können nun nicht etwa die Dauer der Höllenstrafe meinen, von der dieses betreffende Individuum betroffen ist; denn der Aufenthalt in der Hölle dauert für jeden einzelnen von seinem Tod an bis zum Ende des Daseins und damit auch dem Ende der Hölle. Und da nur Menschen, die in der Zeit der Vermischung lebten, in die Hölle geraten können, kann auch für die zufrühest in die Verdammnis Geratenen der Höllenaufenthalt nur annähernd 6000 Jahre dauern; und zwar dies auch nach der längsten, der 12 000jährigen Weltdauer, die der Bundehesh angibt. Somit ist klar, daß an diesen Stellen die Zahl von 9000 Jahren sich nicht auf die Hölle speziell, sondern auf das Bestehen des Alls bis an den jüngsten Tag bezieht, wo die Höllenstrafen ein Ende nehmen.

Ebendasselbe ergibt sich aus einigen Stellen des Mainog i Khirad. Nämlich zunächst Kap. 28, 9, wo die Langmut des Ohrmuzd gepriesen wird, der 9000 Jahre lang die Untaten Ahrimans gegen seine Geschöpfe mit ansieht und auch dann ihn nicht anders als mit Langmut und Gerechtigkeit trifft. Diese zoroastrische Schrift bewährt ihren zervanistisch beeinflußten Charakter auch darin, daß sie damit die ganze Zeit als gleichermaßen von Ahriman beherrscht hinstellt, und die befremdliche Untätigkeit Ohrmuzds als Langmut preist mit Worten, die ganz ähnlich sind dem, was der Christ Eznik als Polemik dagegen sagt. Mainog i Khirad 8, 11 berichtet von dem auf 9000 Jahre geschlossenen Pakt zwischen Ohrmuzd und Ahriman und auch in Kap. 57, 31 ist von der 9000jährigen Weltdauer die Rede.

Außer allem Dargelegten bestätigt die innere Struktur der Zeitgliederung ihre Dreigliedrigkeit und Abrundung zum Potential von 10. Denn wie jeder Teil als Trimillennium in drei gleiche Unterteile zerfällt, so muß auch das Ganze dreiteilig sein, und wie jeder dieser Unterteile aus 3 × 3(00) durch Zusatz von 1 aufgerundet ist, so ist es wiederum das Ganze — das eben durch diese Abrundung erst zu einem Ganzen wird.

Der dreigliedrige Aufbau ist also der ältere und echte, und er drückt den Dreischritt der Zeit durch Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aus, obwohl er ja die Zukunft im wahren, nämlich im metaphysischen Sinn nicht mehr enthält, sondern nur eben daran streift, denn sie ist die Vollendung, die erst nach dem Ablauf eintritt und keinen Fortschritt und Verlauf mehr hat.

Für die zarathustrische Weltanschauung ist, wie schon vorausgeschickt wurde und sogleich noch näher zu zeigen sein wird, die Dreigliederung ursprünglich in diesem Sinne wesentlich, daß die Zeit allerdings in drei Schritten durchmessen wird, aber das dritte Tempo nicht mehr einen Weg, sondern ein Ziel, keine Strecke, sondern einen Punkt bedeutet. Und es ist anzunehmen, daß ein durch Zarathustras Verkündigung der Lehre gemachter Einschnitt in den Ablauf des Allgeschehens nicht seine eigene Lehre ist, sondern daß da von seinen Anhängern ältere mythische Anschauungen in geistreicher Weise mit der echt zarathustrischen, eschatologisch gerichteten Kosmologie verbunden sind.

Zunächst aber halten wir zu einer allgemeineren Betrachtung ein und vergegenwärtigen uns in aller Kürze einige kulturmorphologische Grundbegriffe, die Frobenius in seinem Buch „Vom Kulturreich des Festlands" 1923 und dessen neuer Bearbeitung „Monumenta Terrarum" 1929 in bezug auf ursprüngliche Ausdrucksbedeutung der Zahlen dargestellt hat. Da ist die 4 Ausdruck des zuständlichen Seins, der *horizontalen* Raumerstreckung, des übersichtlich Gestalteten. Und wie in der 4 das *Beharrende*, Geformte sich einen Ausdruck sucht, so in der 3 das Dynamische, die schicksalhafte *Bewegung*, die Zeit und die *vertikale* Schichtung des Raums. Gilt dies von primitiven Kulturen in der Weise, daß die eine oder die andere Auffassung der Welt herrscht oder wenigstens vorherrscht, so durchdringt sich beides in den Hochkulturen. Oft wird dabei die Ausdrucksbedeutung der Zahl abgeschwächt. Mit einer ganz besonderen Klarheit ist jedoch das zoroastrische Weltbild nach dem Grundsinn dieser Zahlen gestaltet, die in ihrer vollen Ausdruckskraft darin herrschen. Darum hat sich uns der Zustand der zoroastrischen Welt dargestellt in einem viergliedrigen Schema, in dem noch die anfängliche, in Urkulturen herrschende 2 sich stets als die Konstituante erkennen läßt, und die Vierteilung des Alls sich bald als 2 × 2 und bald als 2 + 2 darstellt. Gewaltige Spannungen sind in diesem Schema ausgedrückt, aber sie scheinen gebunden zu sein und ihre Dynamik entfaltet sich erst in der 3 des zeitlichen Ablaufs, wo die ausgebreitete Zuständlichkeit sich in ein lineares Geschehen zusammenzieht und die 9 aus 3 × 3 und aus 3 + 3 + 3 entsteht.

Wie lebendig übrigens der Ursinn der Zahlen in Iran ist, geht noch aus einer bemerkenswerten Stelle Plutarchs über Ohrmuzd hervor, deren Inhalt nun freilich nicht für den eigentlichen Zoroastrismus in Anspruch genommen werden kann [1], aber von Interesse ist, sofern es gilt, den Zoroastrismus im Zusammenhang iranischer Weltbetrachtung ganz allgemein zu stellen: „dann vergrößerte sich Oromazes dreimal und war in so weitem Abstand von der Sonne, wie die Sonne von der Erde entfernt ist.“ Ein Mythos von stückweise aufeinanderfolgender Ausdehnung des Gottes, der dabei wohl gewissermaßen mit seiner Schöpfung identifiziert ist, findet sich da in eigentümlicher Weise verknüpft mit der Lehre von drei übereinandergelagerten Welten; der oberste, der Himmel Gottes, der über dem Sonnenhimmel ist, ist noch nicht wie später, wo die Himmelsvorstellungen reicher ausgebildet wurden, wirklich zum „dritten Himmel“ geworden.

Um so deutlicher aber ist hier die Entsprechung zwischen der Rolle der Dreizahl zur Darstellung der in der Zeit aufeinanderfolgenden Ereignisse und zur Darstellung der von unten nach oben sich erhebenden Raumausdehnung.

Die religiöse Bedeutung dieser Entwicklungsabschnitte des Universums liegt einerseits darin, daß das Ziel dieser Religion die Vervollkommnung und damit die Erlösung der Welt als Ganzes ist. Der fromme Mensch erringt das Heil seiner Seele, indem er lebenslang mit allen Kräften an der Läuterung, Vervollkommnung und Heiligung der Welt mitwirkt, und Mitstreiter ist Gottes gegen das Böse in der Welt. Dieser Unterschied gegenüber andern Erlösungslehren, die auf die individuelle Seele gerichtet sind, wie die christliche, ist zu betonen. Insofern aber das individuelle Seelenheil bestimmt ist durch die Betätigung des einzelnen in diesem Weltprozeß, bietet diese Religion anderseits auch eine an die Einzelseele sich wendende Heilslehre. Und da geben die Entwicklungsstufen im Weltgeschehen den Rahmen ab für die Schicksalsstufen, welche die menschliche Seele zu durchlaufen hat. Daher werden die großen Weltereignisse zumeist mit dem gleichlaufend sich abspielenden Schicksal des Menschen erwähnt. Wenn ich versuche, den Ablauf des Weltgeschehens zunächst gesondert zu besprechen und den Entwicklungsgang des Menschen in einem besonderen Abschnitt zu behandeln, so muß die Schilderung des Weltverlaufs einen vorläufigen Charakter haben und kann nur durch wenige Textstellen belegt werden. Das gilt von der rein geistigen Vergangenheit, es gilt in noch höherem Maße von den letzten Dingen. Auferstehung der Toten, Gericht über die Menschen (als iudicium universale) und Welterneuerung durchdringen sich da in den religiösen Schriften.

---

[1] Benveniste hat die Stelle in seiner vorhin genannten Schrift in mancher Hinsicht gut behandelt, jedoch gleichfalls unter dem Gesichtspunkt eines alles beherrschenden Ur-Zervanismus.

DER DREISCHRITT DES GESCHEHENS NACH DEM AWESTA.

Das Awesta spricht von der Periode des geistigen Daseins mit dem Worte *purviya-* (geschrieben *paoirya-*) als dem, was „zuerst" oder „am Anfang" war. Das geistige Dasein besteht fort in die Gegenwart und ist da die geistige Hälfte des Weltzustandes, dessen viergliedriger Aufbau in den ersten Kapiteln erörtert wurde. Zukunft ist das Weltgericht mit dem darauf folgenden vollkommenen Zustand; davon ist die Rede mit dem Worte *apomom* (geschrieben *apəməm*) „das letzte" bzw. als Adverb: „zuletzt, am Ende", und wir weichen nicht weit ab von der Ausdrucksweise der heiligen Texte, wenn wir im gleichen Sinne von den „letzten Dingen" oder dem „jüngsten (= letzten) Gericht" sprechen.

Aus dem jüngeren Awesta haben wir nur weniges darüber anzuführen. Das anfängliche Bestehen der bloß geistigen Schöpfung bezeugen einige Stellen, die schon früher (S. 105) angeführt wurden, weil in ihnen zugleich der Unterschied des geistigen und körperlichen Daseins und die Bestandteile des letzteren zur Sprache kommen. Hier, wo uns die *frühere* Existenz des geistigen Daseins angeht, seien sie nur im Auszug erwähnt. Nämlich Y. 16, 3: „Wir verehren die ersten geschaffenen (= die zuerst geschaffenen) wahrhaftigen Schöpfungen des . . . Weisen Herrn: das Gute Denken verehren wir, das beste Wahrsein verehren wir . . ." usw. mit Nennung der folgenden Amurta Spontas. Vr. 7, 4: „Wir verehren jene wahrhaftigen Schöpfungen, die zuerst (= früher als) geschaffen, zuerst hervorgebracht sind vor dem Himmel und dem Wasser . . ." usw. Vgl. Y. 19, 1: „Welches war das Wort, das du mir verkündetest, 2: vor dem Himmel, vor dem Wasser . . ." usw.

Was das Ende betrifft, so drängen sich da die Ereignisse zusammen und die Dynamik des Geschehens ist da aufs höchste gesteigert, so sehr, daß hier von einer Ausdehnung in der Zeit nicht mehr die Rede ist. Die letzten Ereignisse sind schon kaum mehr eine Strecke, sondern erscheinen als der abschließende Punkt, wenigstens wenn wir mit einem kosmischen Größenmaßstab rechnen. Nach irdischer Zeit, in Jahren und kleinen Zahlen gerechnet, erstrecken sich diese Vorgänge allerdings über eine Reihe von Jahren.

Diese Ereignisse selbst — Auferstehung, Gericht, Endkampf und Verklärung der Welt — werden wir später im Zusammenhang darstellen. Jetzt sei nur der erwähnte Gebrauch des Wortes „das Letzte, zuletzt" belegt aus dem jüngeren Awesta Y. 10, 16: „bis daß *am Ende* der Entscheidungskampf zwischen beiden Geistern stattfinden wird."

Eine ausführlichere Schilderung dieser letzten Geschehnisse findet sich am Ende des Yäshts 19, woraus wir die Gegenüberstellung der einander bekämpfenden Mächte schon mehrfach angezogen haben: 96: „Besiegt wird das Böse Denken, das Gute Denken besiegt es . . ." usw.

Auch in den Reden Zarathustras ist von den drei Stufen der Weltentwicklung die Rede.

Das erste und geistige Dasein ist entscheidend und wertsetzend für alles Folgende; daher ist dem Propheten daran gelegen, dieses erste Dasein zu lehren und er sagt Y. 28, 11: „Der ich also das Wahrsein und das Gute Denken für immer bewahren will, so belehre du mich, o Weiser Herr, mit deinem Geist zusammen durch deinen Mund, damit ich sagen kann, wie das erste Dasein war". Und Y. 45, 3: „Ich will verkünden das Erste (= den Anfang) dieses Daseins, das mir der wissende Weise Herr gesagt hat . . . . ."; von da geht der Gedanke des Propheten mit einem Schritt hinüber zum Ende, wenn er unmittelbar fortfährt: „Diejenigen von euch, die diese Rede nicht so betätigen, wie sie in meinen Gedanken und meinem Wort ist, für die wird das Letzte (Ende) des Daseins Wehe sein".

In dieser ersten Zeit bestehen die geistigen Mächte und damit sind auch die Gebote des Herrn schon gegeben, nach denen am Ende im Gericht geurteilt wird. Y. 33, 1: „Der Richter wird durch ganz richtiges Handeln, wie es nach den Gesetzen des ersten Daseins ist, sich betätigen gegen den Lügner sowohl als den Wahrhaftigen . . ."; Y. 46, 15: „durch diese eure Taten, schafft ihr für euch das Wahrsein nach den ersten (= anfänglichen) Gesetzen des Herrn".

Ein wenig anders ist es, wenn der Kluge und der Böse Geist als „die beiden Geister im Anfang des Daseins" (Y. 45, 2) bezeichnet werden. Denn sie sind ja schlechthin die ersten und auch am Anfang dieses ersten Zeitraums schon vorhanden. Es ist also selbstverständlich und trägt zu unserer Betrachtung nichts bei, daß die beiden Geister „die ersten" (Y. 30, 3) und Ahura Mazda „der erste bei Entstehung des Daseins" (Y. 43, 5) heißen. Ebenso ist der Weise Herr „der erste Spender von Herrschaft und Gutem Denken" (Y. 29, 10) und „der erste Vater des Wahrseins" (Y. 44, 3).

Diese Anfänglichkeit würde also auch gelten außerhalb der abgestuften Dreigliederung der Weltzeit. Aber für Zarathustras zielstrebige Zeitbetrachtung ist es charakteristisch, wie dieser Anfang, der gleichsam als Punkt vorzustellen ist, in Gedanken mit dem Endpunkt alles Geschehens verknüpft ist. Y. 30, 3 nämlich hat er, wie soeben erwähnt, von den beiden Geistern als den „ersten" gesprochen, und er fährt Y. 30, 4 fort, indem er von ihrer Schöpfertätigkeit in der Strecke des ersten Zeitraums spricht: „Und als jene beiden Geister zuerst zusammenkamen, da schufen sie Leben und Nichtlebendigsein, auf daß am Ende das schlechteste Dasein für die Lügner bestehe, aber für die Wahrhaftigen das Beste Denken." Diese Stelle zeigt in neuer Abwandlung und anderer Ausdrucksweise das uns sachlich schon bekannte Gegensatzpaar „Nichtsterben" und „Verderben" (s. oben S. 72). Dabei läßt sich der günstige Begriff schwer anders als durch „Leben" wiedergeben; er ist jedoch gleich der geistigen Macht Nichtsterben und nicht gleich dem sozusagen physiologischen Begriff der Lebenskraft (Vitalität); sondern

es ist deutlich, daß Leben und Nichtlebendigsein Mächte sind, welche „Gutes Denken“ (hier im Sinne von gutes Dasein) und schlechtes Dasein im Jenseits verleihen. Daraus geht nun aber ferner hervor, daß diese Schöpfung bei einem anfänglichen Zusammenkommen die Erschaffung geistiger Wesen bedeutet.

Es gibt nun freilich auch Stellen, wo das Wort „erster, anfänglich“ gebraucht wird in bezug auf die Schöpfung körperlicher Dinge. So Y. 31, 11: „Seit du, o Weiser, zuerst (am Anfang) die irdischen Wesen (*gaitha*, Plural) schufest . . . . seit du die Lebenskraft (*uštana*, vgl. S. 174 f.) körperhaft machtest.“

Ich glaube nicht, daß dies ein Widerspruch ist gegen die Auslegung, daß „das erste Dasein“ die Periode des alleinigen Bestandes der geistigen Wesenheiten ist. Denn erstens ist die Erschaffung auch der körperlichen Dinge doch natürlich ein Anfang, ein Erstes, gegenüber deren künftigem Bestand. Und wir haben außerdem aus einem Text der Spätzeit (Ulema i Islam; S. 132, 140) die Auffassung kennen gelernt, daß bei der Periodisierung des Weltverlaufs die Erschaffung des körperlichen Daseins in einen ganz kurzen Zeitraum, nämlich ein Jahr, also eigentlich einen Zeitpunkt, verlegt wird, der sehr gut am Ende der 3000jährigen geistigen Periode gedacht werden kann. Wir hatten sogar den Eindruck gewonnen, daß diese Anschauung ursprünglicher sein könne als der Ansatz einer ebenso langen Periode körperlicher Schöpfung und eines Bestandes der körperlichen Geschöpfe, die mittlerweile und zunächst noch zur Untätigkeit bestimmt wären (denn das würde körperlicher Bestand ohne Vermischung bedeuten). Es steht also zu der Bedeutung des „ersten Daseins“ als des Bestandes der geistigen Wesenheiten nicht im Widerspruch, wenn noch in diesem „Anfang“ auch die körperlichen Schöpfungen entstehen. So, denke ich, ist mit dem übrigen zu vereinen die Stelle Y. 48, 6, wo von Aramati, der Fügsamkeit oder Demut als Genie der Erde, gesagt ist: „Ihr hat wachsen lassen der Weise Herr die Pflanzen durch das Wahrsein bei der Entstehung des ersten Daseins.“

Wenn das erste Dasein die geistige Existenz bedeutet, und von der Zukunft der Welt als dem „Letzten“ die Rede ist, dann ist unser gegenwärtiges Erdenleben, zwischen beiden stehend, das „zweite Dasein“. Diesen Ausdruck gebraucht Zarathustra nur einmal, Y. 45, 1: „Nicht soll der Lügner, der Schlimmes befiehlt, das zweite Dasein zerstören, er, der gemäß seiner (eignen) schlechten Wahlentscheidung mit seiner Zunge verführt“.

Man versteht das bisher so, daß mit dem „zweiten“ Dasein das künftige, jenseitige Leben gemeint sei. Daß der irreleitende Einfluß böser Menschen für den, der ihm unterliegt, auch im jenseitigen Dasein üble Folgen hat, ist wohl richtig, und geht hervor aus Y. 32, 5; denn wenn da auch in erster Linie von den Teufeln selbst die Rede ist, so sind doch auch deren Anhänger gemeint (Strophe 3), indem gesagt ist, daß sie die Menschen um Gutes Leben und Nichtsterben (diese beiden offenbar im jenseitigen Sinne gemeint) be-

trügen. Wenn es aber dann weiter Y. 32, 12 heißt, daß die bösen Leute die Menschen vom besten Tun abwendig machen, so mag das allerdings für die Verführten auch eine gewisse Strafe nach sich ziehen, betont wird aber nur, daß der Weise Herr die Verführer verflucht. Neben solchen nicht sehr ausdrücklichen Hindeutungen auf den schlechten Einfluß, den böse Menschen auf das jenseitige Schicksal guter, aber schwacher Menschen haben können, liegt eine stattliche Reihe von Aussprüchen vor, nach denen die verderbliche, zerstörende Wirkung der Bösen sich gerade auf das Erdenleben erstreckt. Sie machen die (Erden-)Welt der Wahrheit zunichte (Y. 31, 1), finden ihren Lebensunterhalt durch Frevel am Vieh und den Leuten des nicht lügenden Viehzüchters (Y. 31, 15). Sie rauben das Futter (oder zerstören die Weide) Y. 32, 10, bringen den Hausbesitzer um den Besitz seines Erbes Y. 32, 11 und vermehren Mordgrimm und Blutgier Y. 49, 4, kurz sie bringen Haus und Dorf, und Gau und Land in Elend und tötliches Verderben Y. 31, 18.

Eine Texterklärung, die nicht ohne Anhaltspunkt und Nötigung aus der realen Welt in ein Jenseits ausweicht, wird also auch außerhalb der Lehre von dem Dreischritt der Zeit in Y. 45, 1 den Gottlosen die zerstörende Tätigkeit in diesem Erdendasein zugeschrieben erkennen, was denn aufs beste in die Aufeinanderfolge der Perioden des Weltalls paßt.

Von dem Letzten oder dem Ende spricht dem Inhalte nach Zarathustra immer und immer wieder; hier seien einstweilen nur einige Stellen genannt, wo es mit diesem Worte (*(apəməm)* geschieht. Und zwar ist einerseits von dem eintretenden Ereignis, anderseits von dem daraus sich ergebenden Zustand die Rede. — Zarathustra spricht Y. 43, 5, 6 von „der letzten Wendung (Wendepunkt, Wegbiegung) der Schöpfung, bei welcher Wendung du mit deinem Klugen Geist kommen wirst, o Weiser, mit der Herrschaft und dem Guten Denken“ und ähnlich Y. 51, 6: „beim letzten Wendepunkt des Daseins“. — Das schlechteste Denken der Lügner am Ende Y. 30, 4 und Wehe als das Letzte des Daseins Y. 45, 3 wurden schon erwähnt. Ebenso wird Y. 53, 7 angedroht, daß „Wehe das letzte Wort sein wird“, sowie Y. 51, 14 denen, die dem Rind Leides zufügen, daß sie „am Ende im Haus der Lüge“ (= Hölle) sein werden.

SECHSTES KAPITEL

DER MENSCH.

Gott ist der eine Brennpunkt der Religion, der andere ist der Mensch. Die Allwelt ist der Bereich der Offenbarung Gottes, dessen Wesen und Wirken man im All erkennt: und dieser Bereich ist es auch, in dem die Hinwendung des Menschen zu Gott oder seine Abwendung von ihm sich vollzieht.

Die Weltanschauung lehrte uns den Gott kennen, sie ist auch Voraussetzung, um das Schicksal des Menschen kennen zu lernen. Ja, auch hier handelt es sich noch ebensosehr um das Schicksal der Welt, das aufs engste mit dem des Menschen verknüpft ist. Das Heil des einzelnen Menschen kommt zur wahren Erfüllung nur in Gemeinschaft mit dem Schicksal der Menschheit im ganzen, die verbunden ist mit dem Geschick des Alls. Mit diesen erfüllt sich auch das Schicksal der Welt, und ihre Vollkommenheit, bzw. die Vernichtung eines Teils von ihr, ist nicht nur der Gedanke Gottes, sondern auch das Werk der Menschen, oder wenigstens kann es nicht geschehen ohne Mitwirkung der Menschen.

Der Versuch, Sein und Schicksal des Menschen im Weltall darzustellen, macht Einzeluntersuchungen, Sonderung und Verknüpfung von Quellen nötig, was manchmal vom Kern der Sache abzulenken scheint; eine Übersicht sei daher vorausgeschickt.

Im ersten, geistigen Dasein werden alle Wesen in geistiger Weise erschaffen. Da bestehen z. B. Herrschaft, Fügsamkeit, die geistigen Vorformen von Metall und Erde. Als geistige Mächte bleiben sie gesondert bestehen, nachdem die körperlichen Entsprechungen dazu geschaffen sind. Gutes Denken ist die geistige Urform und Zusammenfassung der guten Tierwelt. Ob es geistige Urformen einzelner Tiergattungen (Rind usw.) gegeben hat, bleibe zunächst unerörtert. Kluger Geist (später Ohrmuzd) und Böser Geist stehen in solcher Beziehung zur Menschheit; sie sind aber unerschaffen, die Menschheit ist erschaffen; das Verhältnis von Geist in der spirituellen Existenz und Mensch in der irdischen genügt teils deshalb nicht, teils auch darum, weil in der Menschheit es auf das Individuum ankommt. Wenn also zwar Geist eine Art Patronatsverhältnis zur Menschheit insgesamt hat, so ist doch in der ersten Periode, derjenigen der geistigen Schöpfung, jedes menschliche Individuum

bereits als *geistiges Urwesen (daēnā)* vorgebildet. Man hat dafür auch die Ausdrücke „geistige Persönlichkeit, geistige Individualität" gebraucht; nicht so passend scheint mir „Gewissen". Jedes derselben ist eine freie geistige Individualität, eine Persönlichkeit eigener Willensentscheidung, und trifft in dieser ersten Existenz seine Wahl, ob es dem Wahrsein oder der Lüge angehören will. Im Grunde ist damit über das künftige Erdenleben des Menschen entschieden, und noch darüber hinaus über sein Seelenschicksal nach dem Tode. Das ist Vorbestimmung. Aber es ist nichts weniger als Prädestination, denn es ist freie Selbstbestimmung, geistige Entscheidung, persönliche Wahl. Die Willensfreiheit und geistige Würde der selbständigen Persönlichkeit ist gewahrt. Ebenso die Gerechtigkeit Gottes.

Die Wahlentscheidung, welche die Daenas in diesem geistigen Urzustand ihrer selbst und der Welt treffen, ist ihre wesentliche Betätigung. Außerdem stehen sie in geistiger Beziehung zu den geistigen Mächten wie Gutes Denken, Wahrsein usw. und können Unterredung mit diesen und mit Ahura Mazda pflegen. Es ist anzunehmen, daß dies ohne gesprochenes Wort geschieht, denn es besteht die Auffassung, daß sie ohne Leiblichkeit zu keiner eigentlichen Betätigung und Wirksamkeit nach außen, auch nicht zu Worten, befähigt sind; eine Auffassung, die allerdings nicht konsequent festgehalten wird. Sie sollen die Förderung des Guten tätig bewirken, das Böse bekämpfen und sind neben den hauptsächlichen Geistern erschaffen, um Ahura Mazda im Kampf gegen die Teufel zu unterstützen. Sie werden also mit Körperlichkeit ausgestattet und so werden mit der sonstigen Körperwelt zusammen Menschen erschaffen. Was die Menschen betrifft, deren geistiges Urwesen sich nicht für das Gute entschieden hat, so hören wir von ihnen eigentlich nur dann, wenn das Schicksal ihrer Seele nach dem Tod bzw. am Ende sich entscheidet.

Die geistigen Urwesen sind nicht die Seelen der Menschen. Sie bleiben bei Ahura Mazda und verweilen im Himmel, während immer wieder andere unter ihnen auf Erden durch lebendige Menschen vertreten sind. Im lebendigen Erdenmenschen ist eine Seele vorhanden. Ob und wie diese Seele auf Erden mit dem zugehörigen geistigen Urwesen im Himmel in Fühlung ist, bleibt unklar. Sie geht mit ihnen unmittelbar nach dem Tode ins Jenseits. Der Weg dahin ist eine von der Erde in den Himmel führende Brücke. Die Seele des Frommen gelangt über dieselbe in den Himmel, wo das geistige Urwesen der Seele entgegengeht, und sich mit ihr vereint. Die Seele des Sünders dagegen kann die Brücke nicht überschreiten; sie stürzt von ihr hinab in die finstere Tiefe und verweilt in der Hölle.

Durch das Überschreiten der Brücke oder das Herabstürzen von ihr, vollzieht sich nach dem Tod das Gericht über die Einzelseele. Die christliche Dogmatik hat den Ausdruck iudicium particulare, der hierfür ganz zutreffend ist. Nach Ablauf der Weltzeit erfolgt dann das iudicium universale.

1. DAS GEISTIGE URWESEN.

Es ist schon gesagt worden, daß unsere Texte vollständiger Bericht geben über die geistigen Urwesen frommer Menschen als über die der Lügner und Verworfenen. Insoweit es sich aber nicht um Fragen handelt, die diese Scheidung betreffen, sondern um die Natur und das Wesen dieses Genius, dieses geistigen Urbildes des Menschen, und um sein Verhältnis zum lebendig wirklichen Menschen und zum Ganzen des Weltalls, können die Angaben über das geistige Urwesen von Menschen, die der Wahrheit angehören, im allgemeinen Sinn verstanden werden. Und es wird sich zeigen, daß die Fravashis nichts anderes sind als die geistigen Urwesen wahrhaftiger Menschen, und daß wir aus den Aussagen über die Fravashis entscheidenden Aufschluß auch über die Daena's erhalten.

Daena *(daēnā)* wird in der Awesta-Überlieferung das geistige Urwesen der Menschen genannt. Aus mancherlei Gründen ist es schwer, dieses Wort genau zu bestimmen und seinen Begriff zu erfassen. Es ist zwar in den Gathas häufig, in späteren Schriften jedoch selten und findet da fast ausschließlich bei Schilderung des großen Augenblicks Verwendung, wo die Seele eines verstorbenen Frommen im Begriff ist, in den Himmel einzutreten und wo die Daena dieses selben Menschen der Seele vom Himmel aus entgegengeht um sie zu empfangen. Wenn wir später von diesem Vorgang zu handeln haben, wird Gelegenheit sein, davon zu reden, wie in dieser Rolle die ursprüngliche Vorstellung der Daena nicht stets unverändert festgehalten worden ist. An dem Verblassen des Begriffs gerade in diesem Fall, wo sich am treuesten seine Bezeichnung mit dem alten Wort erhalten hat, und an dem Zurücktreten dieses Wortes in sonstiger Verwendung dürfte wohl mitgewirkt haben das Vorhandensein eines gleichlautenden Wortes, das man etwa als „die Lehre" (oder: „die Überzeugung") übersetzen kann und das späterhin „die Religion" (die zoroastrische, sodann die islamische) bedeutet. Beide Wörter, im Awesta *daēnā* geschrieben, sind wie das Metrum zeigt ursprünglich dreisilbig (etwa: *dayanā*) und nehmen im Mittel- und Neupersischen die Gestalt *dēn, dīn* an. Vermutlich waren beide nahezu [illegible]nen Wörter in der alten Sprache doch irgendwie formal unterschieden, etwa durch den uns unbekannten Akzent, und war es der Verlust dieses Unterscheidungsmerkmals, was zum Abhandenkommen des einen von beiden („geistiges Urwesen") bei lebendigstem Gebrauch des andern („Religion") geführt hat. Beide Wörter sind gewiß nahe verwandt, etwa mit den etymologischen Bedeutungen „das Schauende, Erkennende" und „die Schau, Erkenntnis". (Vgl. meine Einleitung zu Yāsht 13; nebenbei auch die Einleitung zu Yāsht 16.) Auch die Daena „Religion" wurde personifiziert, und es ist möglich, daß an Stellen, wo die Daena *(dēn)* die in den Himmel gelangende Seele empfängt, nicht nur europäische Erklärer, sondern auch zoroastrische Leser daran denken konnten, daß die personifizierte Religion sich der frommen Seele annimmt.

Wenn es sich um die Daena von Anhängern der Wahrheit handelt — und das ist, wie bereits bemerkt, meistens der Fall — dann ist sie vom jüngeren Awesta an fast stets mit dem Wort Fravashi bezeichnet. Daß freilich dies das Verhältnis zwischen Daena und Fravashi ist und beide Begriffe sich in der angegebenen Weise berühren, ja größtenteils decken, muß erst aus unseren weiteren Darlegungen hervorgehen. Anderseits jedoch ergibt sich erst aus dieser Beurteilung des Verhältnisses, die ich schon in der Einleitung zu dem Yäsht, der den Fravashis gewidmet ist (Yt. 13), vorgetragen habe, ein wirkliches Verständnis dieser beiden Begriffe.

Der späteren Erklärung des Wortes und seines Inhalts ist hier eine kurze sprachliche Erörterung vorauszusenden. In dem Wort Fravashi *(fravaši-)* vertritt das Schriftzeichen *š* eine Lautgruppe, die ursprünglich *-rt-* war, und es verhält sich damit nicht anders als mit den uns schon bekannten Fällen Asha und Urta, Ashi und Urti, Amesha und Amurta. Die ursprüngliche Form war also eher *fravarti-* oder, der wirklichen Aussprache wohl näherkommend: *frovurti-*, vgl. den altpersischen Personennamen *Fravarti-š*, in griechischer Wiedergabe Phraortes; ferner — mit regelmäßiger Umgestaltung der Laute — mittelpersisch *fravahr*.

Die Lesung mit *š* ist jedoch in späteren mittelpersischen Texten schon in Gebrauch (vgl. päzend: *fravaš*) und in der europäischen wissenschaftlichen Literatur ganz eingebürgert (vgl. N. Söderbloms Schrift: Les Fravashis, Paris 1899); so behalte denn auch ich hier diese Wortform bei, wenigstens bis sich aus der folgenden Untersuchung eine angemessene Verdeutschung ergibt.

Die Einsicht, daß Daena und Fravashi einander so nahestehende Begriffe sind, ist durch mancherlei Umstände erschwert. Zunächst dadurch, daß beide Wörter ihrem Vorkommen nach sich geradezu auszuschließen scheinen. Daena kommt, wie schon erwähnt, fast nur in den Gathas vor, in denen sich das Wort Fravashi niemals findet. Im jüngeren Awesta dagegen ist Fravashi sehr häufig, während Daena da fast nur in der einen, ganz bestimmten Situation verwendet wird. Die Annahme lag nahe genug, daß Begriff und Wort Fravashi nachzarathustrisch seien, oder daß sie, wie so mancher heidnische Einschlag in der Religion des jüngeren Awesta und des späteren Zoroastrismus, erst nachträglich aus dem Volksglauben wieder aufgenommen seien. Diese letztere Auffassung schien eine starke Stütze an dem Umstand zu haben, daß die nachzarathustrische Entwicklung an die Fravashi-Vorstellung viele Anschauungen aus dem volkstümlichen Totenglauben geknüpft hat. Denn es tritt uns da hauptsächlich entgegen, daß die Fravashis Geister abgeschiedener Frommer sind und Gegenstand lebhafter kultischer Verehrung im Ahnendienst wurden. Dieser Glaube ist sehr stark mit primitiven Vorstellungen durchsetzt, die wenigstens teilweise aus dem Volksglauben stammen.

Außerdem stehen an einigen jünger awestischen Stellen die beiden Wörter Daena und Fravashi ohne nähere Angaben über die damit bezeichneten

Inhalte so nebeneinander, daß der Eindruck entsteht, es handle sich um zwei durchaus unterschiedene Begriffe. Auch dies darf uns nicht irremachen an der Gemeinsamkeit, die beide Vorstellungen miteinander verbindet. Im folgenden lasse ich vielmehr diese von mir schon früher begründete enge Zusammengehörigkeit beider Begriffe insofern gelten, daß ich mich ihrer zur zusammenhängenden Darstellung der darauf bezüglichen Anschauungen bediene, wobei sich aufs neue Begründung und Bestätigung dieser Ansicht ergeben wird.

So müssen denn meine Darlegungen hier den Weg gehen, auch Textaussagen über die Fravashi bezüglich des geistigen Urwesens zu Rate zu ziehen und bei jedem Punkt frühere und spätere Zeugnisse, sofern sie übereinstimmende Ansichten enthalten, nebeneinander zu stellen.

Zunächst ist zu zeigen, daß die geistigen Urwesen der Menschen schon im anfänglichen Dasein vorhanden sind, und sofern wir dabei uns auch auf Aussagen über die Fravashis berufen, kommen gerade solche Stellen in Frage, wo die Fravashis nicht als Geister Verstorbener auftreten. Und es kommt dabei zur Geltung, daß Fravashis nicht nur existieren als die geistige Natur und anfängliche Individualität von Menschen, sondern auch als geistige Urbilder anderer Wesen. Während es sich bezüglich der geistigen Persönlichkeit des Menschen darum handeln wird, den Zusammenhang zwischen der erst nachzarathustrischen Fravashivorstellung und der bei Zarathustra bezeugten Daena zu erweisen, lasse ich es dahingestellt sein, ob diese weitere Fassung des Fravashi-Glaubens auf Zarathustra zurückgeht oder eine spätere Ausdehnung des Gedankens ist; nur nebenbei erwähne ich meinen persönlichen Eindruck, daß wohl letzteres die wahrscheinlichere Auffassung sein dürfte.

Ich stelle voran ein Zeugnis aus der mittelpersischen Schrift Mainog i Khirad; diese vertritt in mancher Hinsicht nicht rein zarathustrische Anschauungen und auch die Angaben über die Fravashis, die wir jetzt betrachten wollen, sind schwerlich in allen Punkten ursprünglich. — Da handelt Kapitel 49 von den Sternen und lehrt, daß das Siebenzeichengestirn (großer Bär) mit 99 999 (= zahllosen) Fravashis das Tor der Hölle mit ihren 99 999 Teufeln, Teufelinnen, Hexen und Zauberern bewacht. Dann heißt es dort § 22: „Und die übrigen unzählbaren, zahllosen Sterne, die man sieht, werden die Fravashis der irdischen Wesen (*gethyā*; vgl. das awestische Wort *gaēϑā* „Erdenwelt") genannt; 23: denn von allen Geschöpfen und Schöpfungen, die der Schöpfer Hormizd für die Erdenwelt gemacht hat, sowohl von den schon geborenen als auch von denen, die noch nicht geboren sind, sieht man für jeden einzelnen Leib seine eigene Fravashi von gleicher Natur." Dies ist insofern nicht ganz wörtlich als allgemeingültig hinzunehmen, als die Fravashis immateriell sind und demgemäß ja auch hier ausdrücklich genug den leiblichen Geschöpfen gegenübergestellt werden, während anderseits die Sterne ursprünglich und eigentlich der körperlichen Welt angehören. Wenn also

hier die Sterne die Fravashis repräsentieren, so ist ein rein geistiger Begriff an etwas sinnlich Wahrnehmbares geknüpft um vorstellbar zu werden. Das ändert an der Sache selbst im Grunde so wenig, als wenn etwa bei uns gelegentlich die Sterne volkstümlich als Aufenthalte, wo nicht gar als Erscheinungen der Seelen Verstorbener angesehen werden, ohne daß dadurch ein spiritueller Seelenbegriff ernstlich angefochten würde.

Das Wesentliche ist vielmehr, daß für alle in dieser Leiblichkeit erscheinenden Geschöpfe in einer höheren Region Fravashis vorhanden sind und gewissermaßen bereitstehen, und zwar auch für die ungeborenen, daß also die Fravashis den wirklichen Geschöpfen präexistent sind. Wichtig ist ferner, daß außer den ungeborenen Geschöpfen nicht die ehemaligen, jetzt verstorbenen genannt sind, sondern allgemein die schon geborenen, woraus folgt, daß die Fravashis auch der jetzt lebenden Wesen nicht etwa in diese eingegangen, sondern als gesonderte Wesen überirdisch vorhanden sind.

Entsprechendes geht aus anderen Stellen hervor, und ich nenne aus der mittelpersischen Literatur noch Dadistan i Dinik 28, 7, wo die Fravashis derer genannt werden, die sind, waren und sein werden, von Gayomard (dem ersten Menschen) bis zu Soshyans (dem Helfer am Ende der Zeit).

Daß die Fravashis schon in der ersten Periode des kosmischen Daseins existierten, ist zwar im Zusammenhang der Weltanschauung sinngemäß aus den vorgenannten Stellen zu entnehmen, darin aber nicht ausdrücklich ausgesprochen. Ähnlich bezeugt das jüngere Awesta die Präexistenz, wenn es die Fravashis der gestorbenen Frommen, der noch am Leben befindlichen Frommen und die der noch ungeborenen Männer verehrt (Vr. 11, 7). Wenn dabei die Fravashis der noch ungeborenen Helfer gemeint sind, so bedeutet das natürlich nicht, daß gewöhnlichen Menschen die präexistente Fravashi abgesprochen würde, sondern die künftigen Helfer sind nur deshalb hervorgehoben, weil ihre Fravashis nach Yt. 13, 17 über besondere Kräfte verfügen. Ferner aber werden die Fravashis verehrt als „die zuerst (= am Anfang) vorhanden waren“ (Y. 23, 1; vgl. Yt. 13, 80). Und wichtig ist die Stelle Yt. 13, 76, wonach die Fravashis „damals aufrecht standen, als die beiden Geister, der Kluge Geist und der Böse, die Schöpfung schufen“. Der Ausdruck „aufrecht stehen“ bedeutet soviel wie als hilfsbereite Diener bereitstehen (vgl. Ṛgveda 1, 134, 1) und die beiderseitige Schöpfung, um deren Erschaffung es sich hier handelt, ist die körperliche Welt. Als Teile der geistigen Schöpfung waren die Fravashis bei der dann erst folgenden Erschaffung der körperlichen Wesen bereits vorhanden, nicht aber bei Erschaffung der geistigen Welt, innerhalb deren die Amurta Spontas ihnen zweifellos vorangehen.

Daß die Fravashis vor Erschaffung der körperlichen Welt schon vorhanden sind, ergibt sich auch daraus, daß sie den Ahura Mazda unterstützt haben bei der Erschaffung des Himmels und der Erde (Yt. 13, 2; 9; vgl. Yt. 13, 22; 28).

Die Anschauung, daß das geistige Urwesen von Anfang an vorhanden ist, ist auch in den Gathas enthalten. Sie wird zwar nicht mit lehrhafter Deutlichkeit ausgesprochen, aber es finden sich doch gewisse Hinweise darauf. Davon seien zunächst einige genannt, in denen das geistige Urwesen gar nicht direkt mit dem Wort Daena erwähnt wird, wo aber der Gedankeninhalt der Rede gleichwohl im Zusammenhang dieser Vorstellung sich bewegt.

Das ist mehrfach der Fall in Yasna 43, wo man bei der traditionellen Auffassung nicht stehen bleiben darf. Die fromme Legende der späteren Zeit, die eine ausgeschmückte Lebensgeschichte Zarathustras zu erzählen weiß, schreibt ihm nämlich 7 große Visionen zu, in denen er nacheinander mit Ahura Mazda und den 6 Amurta Spontas Zwiesprache pflegt [1]. Und Strophen unseres Originaltextes werden ohne genügendes Recht auf einige dieser legendären Visionen bezogen. Zwar daß Zarathustra visionäre Erlebnisse gehabt haben mag, ist an sich durchaus glaublich, und die vielfach ganz persönliche Zwiesprache mit Gott und dessen obersten Geistern in den uns erhaltenen Reden kann gewiß da und dort mit solchen besonderen Erfahrungen zusammenhängen. Aber die nach der Siebenzahl dieser göttlichen Wesen bemessene Zahl von Visionen ist natürlich eitel dogmatische Spielerei und die nach Ort und Tagesdatum (!) bestimmten Lebensumstände, unter denen ihm diese Gesichte widerfahren sein sollen, sind rein legendär.

Die Rede nun, von der ich spreche, hat allerdings visionären Charakter, aber in zweifacher Weise und anders als gemäß der traditionellen Auffassung im Sinne der Legende. Einerseits nämlich hat Zarathustra im ersten Dasein, d. h. also sein geistiges Urwesen, den Weisen Herrn und seine erhabenen Gehilfen geschaut und gesprochen, und anderseits erinnert er sich in diesem Erdenleben dieser für ihn entscheidenden geistigen Erlebnisse. So wenn er Strophe 5 spricht: „Als den Klugen erkannte ich dich da, o Weiser Herr, als ich dich zuerst (= zu Anfang) [2] erblickte bei Erzeugung des Daseins . . .“, und Strophe 11: „Als den Klugen erkannte ich dich da, o Weiser Herr, . . . als ich von euch zuerst (= am Anfang) mit Worten belehrt wurde . . .“ Wenn ferner Zarathustra Y. 51, 3 spricht: „Gewähret euer Ohr (frei übersetzt), o Herr, denen, welche sich vermöge des Wahrseins durch ihre Handlungen und durch ihre Zunge, mit Worten aus Gutem Denken, euch anschließen, deren erster (= anfänglicher) Verkünder du bist, o Weiser“, so dürfte da ebenfalls gemeint sein, daß schon im ersten Dasein der Weise Herr Worte Guten Denkens verkündigt hat, welche in diesem Fall nur von den geistigen Urwesen vernommen werden konnten.

Von der Daena spricht Zarathustra einmal in nicht terminologischem Sinn

---

[1] Vgl. Jackson, Zoroaster, S. 40 ff.

[2] Der Sinn von „zuerst . . . bei Erzeugung des Daseins“ kann gar nicht zweifelhaft sein; er steht in Zusammenhang mit der mehrfachen Verwendung des Wortes „zuerst“ in bezug auf die kosmische Anfangsperiode. Keineswegs handelt es sich dabei um Nr. 1 der sieben legendären Visionen.

und meint damit nicht das geistige Urwesen des Menschen, sondern den individuellen Charakter von Wesen, die an sich rein geistig sind. Sie ist da eben „die geistige Persönlichkeit“ oder „geistige Individualität“, wie man Daena ja auch in bezug auf den Menschen zutreffend übersetzt hat. Ich meine hier die schon früher (S. 22) angeführte Stelle Y. 45, 2, wo er den Klugen Geist zum Bösen sagen läßt: „Nicht stimmen zusammen unser beider Denken noch Verstand, nicht unsre Wahlentscheidung noch unsre Reden, nicht unsre Handlungen noch unsere Daena noch unsere Seelen.“ Insofern der mit diesem Wort bezeichnete Begriff da nicht gegenübergestellt ist einer lebenswirklichen Erscheinung der Körperwelt, sondern zur charakteristischen Schilderung eines als wirklich gedachten Geistes verwendet wird, verrät es uns hier besonders deutlich seinen lebendigen Sinn: es bezeichnet die persönliche Eigenart, die geistige Natur eines denkenden Wesens. Eine Übersetzung „geistiges Urwesen“ — die ja ohnehin nur der Versuch einer erklärenden Umschreibung ist — wäre hier natürlich nicht am Platz, wo das Wort Daena der Beschreibung von selbst urwesenhaften Geistern dient. Doch mag hier nebenbei bemerkt werden, daß diese Erwähnung der Daena der beiden Urgeister nur einer flüchtigen Betrachtung als ähnlich erscheinen könnte der im jüngeren Awesta begegnenden Wendung, daß dem Ahura Mazda und den Amurta Spontas Yt. 13, 80—82 Fravashis zugesprochen werden. Ich habe dies in meiner Einleitung zu Yäsht 13, S. 110 betrachtet als schwerlich im Einklang stehend mit dem eigentlichen Sinn des Fravashi-Gedankens und der geistigen Natur dieser Wesen, die mit der Annahme einer Fravashi eine Doppelung erfahren hat, anders als an unserer Stelle, wo die Nennung der Daena die beiden uranfänglichen Geister ebensowenig in verschiedene Wesenheiten spaltet als die Erwähnung von Verstand, Worten und Werken.

Über das geistige Urwesen des Menschen nun sagt Zarathustra Y. 46, 6: „. . . der nämlich ist ein Lügner, der dem Lügner sehr günstig ist und der ein Wahrhaftiger, dem der Wahrhaftige Freund ist, seit du, o Herr, die ersten (= anfänglichen) geistigen Urwesen erschaffen hast.“ Diese Stelle lehrt ein Doppeltes. Nämlich nicht nur, daß die geistigen Urwesen am Anfang geschaffen sind, sondern auch, daß schon seit dieser Zeit feststeht, welche Menschen Anhänger der Lüge sind, und welche auf seiten der Wahrheit stehen. Auf diesen zweiten Punkt wird bald zurückzukommen sein. Er tritt uns auch entgegen an der andern Stelle, die wir zunächst um der anfänglichen Erschaffung dieser Wesen willen ins Auge fassen. Es ist Y. 31, 11 eine Stelle, die wir schon S. 146 wegen der Erschaffung der Körperwelt im Anfang besprochen haben. Es geht denn aus ihr über eine Reihenfolge der Schöpfungsakte — daß die Daena vor dem Körperlichen erschaffen ist — nichts hervor, wohl aber sehr deutlich die Beziehung der Daena zu den geistigen Kräften des Menschen, im Unterschied gegen die Leiblichkeit.

Zarathustra sagt da also: „Seit du, o Weiser, durch deinen Geist zu Anfang die irdischen Wesen schufst und die geistigen Urwesen und die Verstandes-

kräfte, seit du die Lebenskraft körperhaft machtest und seit du Handlungen und Worte machtest, in denen man seine Wahlentscheidung nach Wunsch betätigt, 12: seit dem erhebt seine Stimme sowohl der falsch Redende als auch der recht Redende . . .“

Es verbinden sich da, wie bei Zarathustra manchmal, in gedrängter Fülle verschiedene Gedanken. Nämlich erstens, daß seit dem Anfang des Daseins, d. i. in der geistigen Periode, in der die geistigen Urwesen der Menschen schon bestanden, vermöge ihrer Wahlentscheidung der Unterschied von Wahrhaftigen und Lügnern besteht, und zweitens, daß mit dem Anfang der körperlichen Welt, in der erst Handlungen und Worte möglich sind, dieser Unterschied in Erscheinung tritt. Ferner sehen wir die Daena da ähnlich wie bei der Gegenüberstellung des Klugen und Bösen Geistes (Y. 45, 2) zusammen mit dem Verstand erwähnt; ein Zeichen, daß es von Haus aus verwandte Begriffe sind, und daß eben der eine von ihnen eine entscheidende Rolle in der Lehre von Geist-Seele des Menschen erhielt, und als dogmatisch psychologischer Begriff eine terminologische Funktion übernahm.

2. WAHLENTSCHEIDUNG.

Das nun ist die wichtigste Funktion der geistigen Urwesen der Menschen, daß sie zu unterscheiden haben zwischen Gut und Böse und auf Grund dieser erkenntnismäßigen Unterscheidung mit dem Willen zu entscheiden haben, ob sie auf die Seite des Wahrseins oder der Lüge treten wollen. Beides ist zusammengefaßt in den Begriff der „Wahl“. Dieser ist so wichtig, daß wir ihm eine besondere Betrachtung widmen müssen, welche nicht auf die Rolle des geistigen Urwesens bei dieser Entscheidung eingeschränkt werden kann. Drei Gesichtspunkte nämlich kommen dabei in Betracht. Erstens, daß die Daena im ersten Zeitraum die Wahl vollzieht, was an der vorgenannten Stelle (Y. 46, 6) angedeutet, in der zuletzt erörterten (Y. 31, 11, 12) ausgesprochen ist. Sodann ist von der Wahl in der Weise die Rede, als ob der Mensch im Erdenleben sie vorzunehmen hätte, und dann wird nicht eine besondere geistige Kraft und nicht ausdrücklich die Daena als dasjenige genannt, was die Wahl vollzieht, sondern die angeredeten oder mit Namen genannten Menschen. Und endlich wird ohne den Ausdruck des Wählens die Daena als der für die religiöse Stellung des Menschen entscheidende Faktor bezeichnet.

Das ist so zu verstehen: die Daena ist die eigene und in sich beruhende Wesensart des Menschen und ihre vorzeitliche Wahl bedeutet mit unseren Worten gesagt die edle oder unedle Natur des Menschen. Die Menschen, so wie sie in der Wirklichkeit des Erdendaseins vorhanden sind, gelten also nicht als vor Gott gleich; ihr höheres Ich hat schon vor diesem Leben über ihre Stellung entschieden. So betrachtet, zeigt sich die Natur des Menschen als im Kern unveränderlich, und das Unedle kann darnach nicht zum Edlen

bekehrt werden. Dennoch aber konnte der Prophet nicht auf eine Einwirkung zur Hebung und Läuterung des Menschen wegen des Gedankens einer vorherigen Selbstbestimmung verzichten. Seine Predigt ist im höchsten Maße aktiv, und er ruft die Menschen, wie sie leibhaftig vor ihm stehen, zur entscheidenden Wahl auf. Inwiefern dann noch die Daena daran mitwirkt, was doch wohl anzunehmen, und ob das Wort des Propheten oder Verstand und Wille des unter seinem Eindruck stehenden Menschen direkt auf die Daena einwirken können, bleibt ungeklärt. Da der Prophet in anderen Fällen Gott bittet, die Daena zu erleuchten, scheint die Wahl durch die Daena noch in der Gegenwart möglich zu sein, ein Einfluß aber auf sie nicht vom Menschen im Erdendasein ohne die Vermittlung der himmlischen Geistwesen.

Übrigens ist der Widerspruch zwischen der vorherigen Selbstbestimmung und der nachmaligen Einwirkung mehr ein formaler als ein wesentlicher. Auf unsere Weise könnten wir ihn aufheben, indem wir das anfängliche Vorhandensein der geistigen Existenz auffassen als eine prinzipielle Geltung, und demgemäß, statt zu sagen, „im Anfang, zuerst" nimmt das geistige Urwesen die Wahl vor, uns so ausdrücken: Die Daena trifft „im Prinzip" die Entscheidung. Die chronologische Aufeinanderfolge ist eine Darstellungsform des prinzipiellen Verhältnisses in einer höheren Zeitlosigkeit.

Was die allgemeine Bedeutung der Wahlentscheidung betrifft, so erinnern wir uns nunmehr daran, daß durch eine solche Wahl erst der Unterschied oder die entscheidende Geltung von Gut und Böse aufgekommen ist, wie denn Zarathustra 30,5 sagt: „Von diesen beiden Geistern erwählte der Lügenhafte, das Schlechteste zu tun, das Wahrsein aber (erwählte) der Sehr Kluge Geist" (vgl. S. 22). Nach dem Vorbild dieser ersten, grundlegenden Wahl haben die andern geistigen Wesen sich zu entscheiden. Zarathustra spricht in der Rede, welcher der eben zitierte Satz entstammt, ausführlich von der Wahlentscheidung, und gebraucht dabei sowohl das dafür in besonderem Maße kennzeichnende Wort *var* „wählen" als auch das Verbum *vi-ci* „unterscheiden, sich entscheiden". Er sagt Y. 30, 2: „Höret mit euren Ohren das Beste, betrachtet mit klarem Denken die beiden Wahlmöglichkeiten, die zur Entscheidung stehen . . ." Strophe 3: „. . . Zwischen diesen beiden (uranfänglichen Geistern) haben sich richtig entschieden die Guthandelnden, nicht die Schlechthandelnden." Strophe 5: „Zwischen diesen beiden entschieden auch die Teufel nicht richtig, weil Betörung sie überkam, als sie mit sich zu Rat gingen. Als sie dann das Schlechteste Denken erwählt hatten . . . ." usw. Über die Unterscheidung als einen Akt des Erkennens sagt er ferner Y. 31, 5: „Sage mir das, was ihr mir durch das Wahrsein gebt, damit ich es als das Bessere unterscheide und durch Gutes Denken wisse und in mein Gedächtnis niederlege . . ." Das Wort „wählen", welches das richtige Erkennen und das tätige Wollen zugleich ausdrückt, gebraucht der Prophet Y. 31, 2: „Weil also der zum Wählen bessere Weg nicht deutlich sichtbar ist, so komme ich zu euch allen . . . . damit wir gemäß dem Wahrsein

leben." Gleich darauf sagt er (Y. 31, 3), daß er alle Lebenden zur Wahl veranlassen will. Ferner spricht er Y. 43, 16: „So wählt denn, o Herr, Zarathustra den Sehr Klugen Geist, der stets der Deine war, o Weiser". Ein Verworfener hat dagegen nach Y. 32, 12 die Lüge statt der Wahrheit gewählt, oder, wie man auch übersetzen kann, die Lüge der Wahrheit vorgezogen. Von Jamaspa (vgl. S. 54) sagt Zarathustra Y 51, 18: „Jamaspa Hvogva . . . erwählt durch das Wahrsein diese Einsicht, dieses Reich, der es aus Gutem Denken erkannt hat."

Die Art, wie hier die Wahl auf die Herrschaft (das Reich) gerichtet ist, ruft ins Gedächtnis zurück, daß das Reich späterhin beständig bezeichnet wird, als das, was man wählen soll (Chshathra varya, vgl. S. 54 und 57) und daß Zarathustra mit einem sinnverwandten Ausdruck von sich sagt, er begehre danach (Y. 31, 4), sowie daß es (Y. 46, 16) „das begehrte Reich" heißt; und das von dem so ausschlaggebenden Verb *var* „wählen" genommene Adjektiv *varya-* „das man wählen soll, wünschenswert" ist bei Zarathustra selber von dem „Reich" wie im jüngeren Awesta gebraucht Y. 51, 1; und nach Y. 43, 13 ist im Reich des Ahura Mazda das wünschenswerte (= das man wählen soll) Dasein. Und das Reich Gottes als Lohn ist gemeint, wenn Y. 34, 14 „das Wünschenswerte" *(varya)* verheißen wird.

In kausativer Verwendung hat das Verbum *var* den Sinn „jemanden zur richtigen Wahl veranlassen." So Y. 47, 6: „Aramati (die Fügsamkeit) wird viele, die (nach der Belohnung) verlangen, zur (rechten) Wahl veranlassen." Y. 31, 3: „. . . die Satzung sag uns, o Weiser, . . . durch welche ich alle Lebenden zur Wahl veranlassen möchte." Damit bedeutet es ungefähr so viel wie „jemanden bekehren".

Das zugehörige Substantiv *varəna-* übersetzt man demgemäß auch mit „Glauben" oder „Bekenntnis". Es ist aber weder ein Für-wahr-halten oder eine Zuversicht, noch ein bekennendes Aussprechen des Geglaubten, sondern die durch Willensentschluß und entscheidendes Urteil ergriffene Parteinahme. Und zwar bezeichnet es nicht nur die Parteinahme für die gute Seite; es ist also ebensosehr — und ebensowenig — Unglaube und Abtrünnigkeit wie Glaube und Bekenntnis.

Beleg für die ungünstige Bedeutung ist Y. 45, 1: „nicht soll der Lügner, der Schlimmes befiehlt, das zweite Dasein zerstören, er, der gemäß seiner (eigenen) schlechten Wahlentscheidung mit seiner Zunge verführt." Sehr ausdrücklich ist sodann Y. 49, 3: „Und für uns zum Heil, o Weiser, ist zur Wahl hingestellt das Wahrsein, für den Irrlehrer zum Verderben aber die Lüge." Und über die mangelhafte Entscheidung des Mittelmäßigen heißt es Y. 48,4: „Wer sein Denken, o Weiser, (teils) besser, (teils) schlechter macht, der folgt seinem geistigen Urwesen in Taten und Worten nach Gefallen, Wunsch und Wahl." — Dies wieder eine Stelle, wo die Wahl ausdrücklich der Daena zugeschrieben ist.

Da diese Wortuntersuchung keine lexikographische Absicht verfolgt, er-

heischt sie nicht Vollständigkeit in Vorführung des Wortgebrauchs an sich, sondern nur Nennung der Belege, die den religiösen Begriff der Wahl aufklären. Von der Verbindung *fra-var* „durch Wahl vorziehen, lieber wollen“ ist daher aus den Gathas nur das adverbiale *fraorət* (sprich *frovurt*) zu erwähnen. Es bedeutet „aus freier Wahl, gemäß eigner Entscheidung“ und ist gebraucht Y. 30, 5, an einer vorhin schon teilweise angeführten Stelle: „Von diesen beiden Geistern wählte sich ... die Wahrheit der Sehr Kluge Geist sowie diejenigen, die aus eigner Entscheidung dem Weisen Herrn mit rechten Handlungen willfährig sind.“ Die Übersetzungen „gern“ (Bartholomae) und „willig“ (Andreas und Wackernagel), die in ihrer Einfachheit den Charakter geläufiger Kürze eines Umgangswortes gut treffen, scheinen mir nicht genügend ausdrucksvoll und bezeichnend.

Mit demselben Wort sagt Zarathustra Y. 53, 2: „Und ihm sollen sie nachfolgen durch Gedanken, Wort und Tat, um dem Weisen durch Gebet zu willfahren und ihn aus freier Wahl zu verehren.“

Betrachten wir im folgenden die Aussagen des jüngeren Awesta über diese Entscheidung und den dortigen Gebrauch des Verbum *var* „wählen“. Die einschlägigen Stellen sind ziemlich gleichartig und nicht sehr gehaltreich. Das einfache *var* ist gebraucht Y. 35, 3: „O Weiser Herr, wir wollen das für uns erwählen, daß wir durch das schöne Wahrsein denken und sprechen und solche Taten tun, die für beiderlei Dasein die allerbesten sind“; ferner Y. 12, 2: „Die Kluge Fügsamkeit, die gute, erwähle ich, sie sei mein.“ Oft kommt das Verbum zusammengesetzt vor als *fra-var* (vgl. g. aw. *fraorət, frovurt*). Es bedeutet dasselbe, aber da es in diesen meist weniger ausdrucksvollen Texten in matterer Weise verwendet wird, nähert es sich dem Sinn des bloßen „Bekennens“. So in der häufigen Formel (Y. 1, 23): „Als Mazda-yasnier, als Zarathustrier will ich mich entscheiden (bekennen), den Teufeln feind, der Lehre des Herrn zugetan“; vgl. Y. 12, 8: „als Mazdayasnier, als Zarathustrier will ich mich entscheiden, als einer, der Gelöbnis und Wahlentscheidung (*fravarətas*) vollzogen hat; ich gelobe gutgedachtes Denken ...“ usw.; ähnlich Vr. 5, 3. So heißt es auch von Zarathustra Yt. 13, 89: „... der als erster im körperlichen Dasein das Ashem-Gebet aufsagte, den Teufeln feind war, sich entschied als zarathustrischer Mazdayasnier ...“ usw. und V. 19, 2: „Zarathustra ... erwählte die mazdayasnische Religion.“ Nach Yt. 10, 92 und Y. 57, 24 bekennen sich auch Ahura Mazda und die Amurta Spontas zu dieser Religion.

Erst recht ist das Substantiv *varəna-* verflacht und abgeschwächt, das bei Zarathustra so bedeutungstief und kräftig ist. Es heißt Y. 16, 2: „... die Worte des Zarathustra verehren wir, die Wahl (*varəna,* hier etwa auch „Glauben, Bekenntnis“) und die Lehre des Zarathustra verehren wir“ und Y. 12, 7: „Was die Wahl (*varəna*) der Wasser, die Wahl der Pflanzen, . . des Rindes, des Ahura Mazda ... usw. ist, gemäß dieser Wahl (*varəna*) und dieser Lehre bin ich Mazdayasnier.“ Sodann heißt es an einer mangelhaft überlieferten

Stelle Yt. 1, 30: „Die Fravashis der Frommen will ich verehren als Bekenner" (*fravarətar-*, eigentlich als „Wähler").

Wir werden im folgenden sogleich auf die zuletzt genannten Aussprüche zurückgreifen, und erwähnen zunächst noch einige Zeugnisse für den vorhin an dritter Stelle genannten Punkt, daß nämlich die Daena ganz allgemein als für die religiöse Stellung des Menschen entscheidend angesehen wird, auch wenn in den betreffenden Aussagen nicht von der Wahl als solcher die Rede ist. Folgende Gathastellen drücken das aus: „Belehre, o Kluge Fügsamkeit, durch Wahrsein die Daenas" (Y. 33, 13); „er vereinigt seine Daena mit dem Guten Denken" (Y. 49, 5). Ebenso sagt Zarathustra in bezug auf seine Gemahlin: „der Weise Herr, der es vermag, gebe ihrer guten Daena, in den Besitz des Wahrseins zu gelangen" (Y. 51, 17), und er wünscht seiner Tochter: „den glänzenden Gewinn . . . aus Gutem Denken gebe der Weise Herr ihrer guten Daena für alle Dauer" (Y. 53, 4). Von einem ihm blutsverwandten Anhänger sagt er, daß er „durch die Daena . . . das Gesetz . . . weiß" (Y. 51, 19). Er ermahnt: „prägt euch meine Lehren ein und wisset sie durch die Daena" (Y. 53, 5) und sagt: „der Mann, der aus Fügsamkeit klug ist, fördert vermittels Einsicht, Worten und Taten durch seine Daena das Wahrsein" (Y. 51, 21). In bezug auf die Voraussicht der Verklärung der Welt am Ende sagt Zarathustra Y. 46, 7: „Dieses Wunderwerk verkündige meiner Daena."

Die Daena ist also maßgebend dafür, ob der Mensch im Leben als edel oder unedel erscheint, und ihre Wahl zugunsten des Guten und Bösen bestimmt seine Zugehörigkeit zu der einen oder andern Hälfte des Weltalls; wenn sie das Wahrsein vorgezogen hat, ist der Mensch ein „Wahrhaftiger", ein Anhänger der Wahrheit. In diesem Leben betätigt sich dann der Mensch mit Verstand und Denken, mit Worten und Werken, während der Daena allein diese vorausgegangene Entscheidung zukommt. Der Erdenmensch hat ganz gewiß Ursache, dieses sein höheres Ich zu achten und mit anerkennender Ehrfurcht zu betrachten, welches für dieses Leben und alle Zukunft durch die richtige Wahl über sein Heil entschieden hat.

Und insofern das der Fall ist, wenn die Daena die rechte Wahl getroffen und das Wahrsein bzw. den Klugen Geist vorgezogen hat (*fra-var*), wird sie nun nach dieser ihrer Leistung benannt als die „(rechte) Wahl" oder „wählende Bevorzugung" bzw. „Wahlentscheidung". Denn aus diesem ganzen Zusammenhang wird es klar, wie eine dem Menschen individuell zugehörige geistige Wesenheit, die vor seinem Erdendasein schon existiert und dasselbe überdauert, als „Fravarti" (*frovurti-*) bezeichnet werden kann, und daß diese Benennung das Verbalnomen aus diesem so wichtigen Verb *fra-var* „wählend vorziehen" ist. Das formale Verhältnis der Wörter läßt sich ganz gut an unserer Muttersprache veranschaulichen, wo derselbe Ablaut am Verbalnomen in Verbindung mit dem *-t-(-ti-)*Suffix im Verhältnis zum Verbum sich zeigt in Fällen wie *gebären, gebar*: *Geburt* oder *fahren*: *Furt*.

Diese Worterklärung läßt erkennen, daß die Fravashi in der Tat nichts

anderes ist als die Daena, allerdings nur sofern die Daena die richtige Wahl getroffen, sich für das Wahrsein entschieden hat und sich insofern als ein verehrungswürdiges Wesen bewährt hat. Aber indem wir nun den Gedankeninhalt und die Herleitung und Bildungsweise des Wortes erfaßt haben, sind wir auch imstande, es zu verdeutschen. Ich sage dafür *Heilküre*, da sie das Wesen ist, welche für den Menschen sein Heil erkoren hat.

Der theologische Grundgedanke ist in diesem Wort Heilküre so deutlich ausgesprochen wie in dem awestischen *frovurti-*, und wenn es zugleich einen Anflug von heidnischer Geisterhaftigkeit hat, so entspricht das ganz der Rolle, welche die Heilküren im jüngeren Awesta (besonders dem Fravardin Yäsht, Yt. 13) spielen. Die Heilküren als die geistigen Urwesen frommer und der Religion angehöriger Menschen (der „Wahrhaftigen") sind nicht nur Gegenstand der dogmatischen Heilslehre, sondern auch Gegenstand der Verehrung und des volkstümlichen Kultes, der wenigstens insoweit den Grundlehren der Religion immer treu geblieben ist, als er niemals Menschen als solche vergöttlicht, sondern nur ihre geistige Natur, sofern sie gut ist, als Heilküren verehrt hat, dabei aber gemäß dem präexistenten, außerkörperlichen, unvergänglichen Charakter dieser Geistwesen ebensowohl die Heilküren ungeborener als die verstorbener Menschen berücksichtigen konnte. Die ebenso mögliche Verehrung der Heilküren lebender Menschen (z. B. Yt. 13, 155) und etwa der eigenen spielt eine geringere Rolle.

Dem ureignen Wesen der Daena ist durch diese populäre und aus einer primitiven Vorstellungswelt bereicherte kultische Verehrung nichts entzogen worden, aber die Heilküre dem Gemüt lebendig nahe getreten, indem ihre Verehrung ganz in sich aufgenommen hat die Bräuche und Anschauungen primitiv volkstümlichen Ahnenkults. Als Ahnengeister sind die Heilküren dem Haus und der Familie, dem Geschlecht, der Gemeinde und der Heimat nahe. Segnend fördern sie nach Art von Hausgeistern Nachwuchs und Gedeihen von Menschen, Vieh und Äckern, und in Gefahr und Krieg stehen sie den Ihrigen schützend und kämpfend zur Seite. Walkürenartig wittern sie im voraus, wer von den Kämpfern siegreich sein wird und die uralte Vorstellung vom Seelenvogel lebt fort darin, daß die Heilküren wie schön geflügelte Vögel den Menschen zu Hilfe herbeifliegen. Aber nur dieser, zwar primitive aber nicht kernhafte Bestandteil der Fravashi-Vorstellung wird einigermaßen — auch nicht recht bezeichnend — wiedergegeben, wenn man das Wort mit „Schutzgeist" (oder Schutzengel) verdeutscht, wie auch ich in meiner Übersetzung von Yäsht 13 in vorläufiger Ermanglung eines besseren Ausdrucks bei vollem Bewußtsein des Ungenügens getan habe.

Wichtiger als die sprachliche Formung, die für Übersetzung von Texten erwünscht ist, ist die gedankliche Erfassung dieses Begriffs. Die Religionswissenschaft hat sich durch die primitiv volkstümlichen Züge, die sich an die Heilküren hefteten, irreführen lassen dahin, ihren Ursprung lediglich im Volksglauben, außerhalb des Zarathustrismus zu suchen, und Fravashi und Daena

oftmals als zwei verschiedene Dinge ohne geschichtlichen und gedanklichen Zusammenhang zu betrachten. Ich werde hier auch nicht in der knappen Form, wie es in meiner Einleitung zu Yäsht 13 geschehen, auf Widerlegung abweichender Anschauungen eingehen. Ich betone nur positiv, daß die hier gegebene Ableitung des Wortes *frovurti-(fravaši-)* grammatikalisch so klar als nur möglich ist und zugleich Inhalt und Bedeutung des Wortes vollkommen befriedigend erklärt. Nur mit Erkenntnis des Zusammenhangs von geistigem Urwesen, Wahlentscheidung und Heilküre werden diese Begriffe deutlich, und die Gleichheit von geistigem Urwesen, sofern es recht gewählt hat, und Heilküre erklärt die Rolle und das Schicksal beider. Nur bei Erfassung dieses Zusammenhangs hat die zoroastrische Lehre vom Menschen einen Sinn.

Aber in dem Gedanken der Wahl, der inhaltsreich zusammengedrängt ist im Wort Fravashi, spricht sich überhaupt erst der eigentliche Gehalt und tiefere Sinn der zoroastrischen Lehre aus.

Die dualistische Gliederung des Alls — der Grundzug, der von Alters her dem gebildeten Europa als charakteristisch für den Zoroastrismus bekannt ist — ist zwar nicht ohne gedankliche Bedeutsamkeit, aber doch befremdlich und unbefriedigend in der Starrheit und Objektivierung der ethischen oder nur quasi ethischen Begriffe. Da ist der in ursprünglicheren Religionen, auch der altindischen, vorhandene Gegensatz von vorwiegend wohltätigen Göttern und überwiegend unheimlichen oder übelwollenden Dämonen, von Mächten der oberen, lichten Region oder der Tageszeit, und solchen, die drunten, im Finstern und nächtlicherweile herrschen, eigentlich lebensvoller; und daß solcher Gegenüberstellung die grundsätzliche Geltung und systematische Ausgewogenheit fehlt, ist ein Vorzug an Frische und Naturwahrheit.

Dagegen scheinen uns die Dinge vergewaltigt, wenn sie grundsätzlich in zwei Abteilungen angeordnet werden. Mögen sie dabei auch nicht ausdrücklich und geradezu als „gut" und „böse" bezeichnet sein, sondern eher als „dem Wahrsein" bzw. „der Lüge angehörig, davon abhängig", so sind sie damit doch in ein Schema gepreßt, dessen Unzulänglichkeit schon in der theologischen Literatur selbst zum Ausdruck kommt; denn da die Elemente Feuer und Wasser gottgeschaffen sind, so entsteht angesichts der Möglichkeit des Todes durch Ertrinken oder Verbrennen die Frage, ob Wasser und Feuer den Menschen töten (V. 5, 8, 9), was um des Dogmas willen in Abrede gestellt und der Einwirkung von Dämonen zugeschrieben werden muß.

Aber ebenso wie den Dingen Gewalt geschieht, wenn sie auf solche Weise rubriziert werden, so ist es auch eine Verzerrung und Verbogenheit der Begriffe, wenn sie so an die Dinge geheftet sein sollen, daß die Gegensätze wahrhaftig und lügenhaft auch Begriffspaare wie nützlich und schädlich, angenehm und lästig, heilsam und ungesund und dergleichen in sich fassen sollen.

Daß die Scheidung des Alls in eine objektiv gute und objektiv böse oder schlechte Hälfte nicht geeignet ist, einer ethischen Weltanschauung als Rückhalt zu dienen, indem sie die ethischen Begriffe verfestigt und nach außen

wendet, empfinden wir am stärksten bei der körperlichen Welt; aber auch im Bereich des Geistigen gehen Gegensätze wie Heilsein und Schlechtes Ergehen, Nichtsterben und Verderben keineswegs in eine ethische Begriffsreihe ein, während das bei Paaren wie Wahrheit und Lüge, (gute) Herrschaft und Mißherrschaft eher angeht.

Jene, Heilsein und Nichtsterben, mit ihren Gegnern sind freilich diejenigen Glieder des geistigen Daseins, bei denen die Vorstellung des Geistigen am unvollkommensten ist. Aber die mangelhafte Klärung des Begriffs Geist tut der prinzipiellen Bedeutung der dualistischen Scheidung von Geist und Körper wenig Eintrag: da ist die Sonderung selbst die entscheidende Geistestat, in der eine Welt der Begriffe, ein Reich der Ideen vorgeahnt ist. Die mangelnde Durchführung des Grundgedankens und die unvollkommene Konzeption des Geistigen hat dabei den Charakter eines Anfangs, nicht eines Abwegs.

Wohl aber wäre die Ethik des Zoroastrismus in Gefahr, sich selbst aufzuheben durch die unfreie Doppelheit von objektiv gut und bösen Bestandteilen des Alls. Die Freiheit mangelt, indem alles als trefflich oder schlimm erschaffen ist — die Worte „gut“ und „böse“ sind hierfür ja nicht im eigentlich ethischen Sinn gebraucht und richtiger heißen die beiden Seiten einfach ahurisch und ahrimanisch, vom Klugen oder Bösen Geist geschaffen (vgl. S. 29).

Aber die Freiheit würde auch mangeln, wenn Ohrmuzd und Ahriman von Geburt, und etwa durch Schuld ihres Erzeugers, nicht als freie Wesen gut und böse wären. Daß dem nicht so ist, haben wir schon mit Nachdruck festgestellt (S. 22, 25) und hervorgehoben, daß ihre *Wahl* darüber entschieden hat (Y. 45, 2) und daß der eine das Schlechteste zu tun, der andere das Wahrsein für sich erwählt hat (Y. 30, 5; — S. 22).

Daß der Mensch ebenso eine Wahl vollzieht — nach dem Musterbild jener uranfänglichen Wahl — darin eben bewährt sich die analogische Beziehung zwischen Mensch und Klugem bzw. Bösem Geist entsprechend dem gegenseitigen Verhältnis, das überall zwischen geistiger und Körperwelt herrscht; und dadurch tritt er als *freies* Wesen in eine unfreie Welt und hat er die ethische Aufgabe der Entscheidung zwischen den zwei Hälften des Alls, deren Gegensatz von ethischer Bedeutung ist, nicht an ihnen selbst, sondern für den Menschen als Objekte seiner Wahl. Die Wahl wird aber vom Menschen vollzogen in wahrer Freiheit nur durch seine außerirdische Geistnatur, denn im Reich der greifbaren Wirklichkeit ist die Freiheit durch Einwirkungen von außen beschränkt. Insofern ist der Mensch — oder vielmehr sein geistiges Urwesen, seine Daena — mehr Geist als die erschaffenen Geister: Gutes und Schlechtes Denken, Wahrsein und Lüge, usw., denen eben die Freiheit fehlt, und die insofern — wenn man sie als Persönlichkeiten ansieht — nicht wirklich geistiger Art sind, oder umgekehrt — wenn man sie als geistig betrachtet — nicht richtige Persönlichkeiten, sondern bloß Begriffe sind.

3. ERSCHAFFUNG IRDISCHER MENSCHEN.

Der Bundehesh berichtet (Kap. 2, 9): „der allwissende Verstand kam mit den Wahrnehmungskräften und Heilküren der Menschen zusammen und sprach zu den Menschen also: Welches von beiden erscheint euch vorteilhafter: daß ich euch zum Sein erschaffe, daß ihr in körperlicher Gestalt mit der Lüge kämpft und die Lüge vermindert, und daß ich euch am Ende wieder gesund und unvergänglich mache und euch am Ende wieder ins Sein zurückversetze ganz unsterblich, nicht alternd und ohne Gegenwirkung (von seiten Ahrimans); oder ist es nötig, euch immer Schutz zu gewähren vor dem Verderber? Darauf willigten die Heilküren der Menschen dem allwissenden Verstand gegenüber ein, ins Sein einzugehen, weil von seiten der Lüge Ahrimans Unheil in das Sein kommen würde und sie (selber) am Ende ohne Betrug seitens der Gegenwirkung gesund und unvergänglich sein würden im künftigen Leib in ewiger Fortdauer.“

Mir ist keine andere Stelle der zoroastrischen Literatur bekannt, welche auf diesen Vorgang anspielt; vgl. jedoch die ganz entsprechende Nachricht in Shahrastanis Bericht über die Kajumarthijas (Haarbrücker I, 277). Diese Lehre steht in bestem Einklang mit dem, was wir bisher schon erfahren haben. Denn wir haben gesehen, daß die Geschöpfe, d. h. insonderheit die geistigen Urwesen der Menschen, bzw. die Heilküren, in der geistigen Existenz „unbeweglich“ sind, und daß sie geschaffen sind, um im Kampf gegen die ahrimanische Welt als Hilfskräfte zu wirken; woraus sich ergibt, daß sie zunächst, in rein geistiger Form, ihre Aufgabe nicht oder nur mangelhaft erfüllen. Ferner wissen wir, daß die geistigen Urwesen der Menschen durchaus frei sind, und nach eigenem Willen über ihr Schicksal selbständig entscheiden, wenngleich belehrt und beraten von Gott und seinen Geistern. Dieser selbständigen Würde des Menschengeistes entspricht es, daß hier Gott — denn der ist unter dem allwissenden Verstand gemeint, wofür im Awesta Vr. 19, 1 zeugt — nicht ohne oder gegen ihren Willen ihnen ein körperliches Dasein erschafft, sondern ihnen diesen seinen Plan und dessen vorausgesehenen Erfolg bekannt gibt, aber das Eingehen darauf den Heilküren überläßt.

Ferner tritt hier sehr klar hervor, daß die an andern, früher erwähnten Stellen ausgesprochene Ungreifbarkeit der geistigen Geschöpfe zugleich Unangreifbarkeit ist. Das geht logisch hervor aus der Freiheit, da es lediglich von der eigenen Einwilligung des geistigen Urwesens abhängt, ob schlechter Rat und Verführung, die einzig mögliche geistige Einwirkung seitens der bösen Mächte, Erfolg haben oder nicht. So ist auch der an unserer Stelle ausgesprochene Gedanke, daß Verweilen im geistigen Dasein Schutz vor Angriffen des Teufels bedeutet, mit der allgemeinen Lehre im Einklang. Ebenso, daß alle Schöpfung im Hinblick auf das Ende geschieht. Und noch ein weiterer Grundgedanke der ganzen Lehre und Weltanschauung drückt sich hier deutlich aus, daß nämlich bei aller ideellen Vollkommenheit das geistige Dasein nicht das

Höchste und Unübertreffliche ist, und das körperliche Dasein nicht als an sich geringwertiger gilt; sondern das geistige Dasein ist nur ein Musterbild, das der Verwirklichung im Körperlichen bedarf und die Wirksamkeit des Geistigen vollzieht sich nur im Leiblichen. Dessen Nachteil ist, daß zunächst alles Üble gleichermaßen in ihm zur Auswirkung gelangt. Wenn aber einst die Beeinträchtigung durch das Böse abgetan sein wird, wird die Leiblichkeit die Erfüllung des guten geistigen Vorbildes sein und dieser Zustand, der allein erst die höchste Vollkommenheit bedeutet, ist für die geistigen Wesen so erstrebenswert, daß sie um deswillen auch den Leiden und Schrecknissen des Körperdaseins sich zu unterziehen bereit sind.

Es dürfte hiedurch bestätigt sein, daß der Inhalt unserer Bundehesh-Stelle als übereinstimmend mit sonstigen Lehren echte und wesentliche Gedanken des zarathustrischen Systems wiedergibt. Aus einem bald folgenden Abschnitt (S. 177) soll hervorgehen, daß ähnlich dem Herübertreten des Menschen aus dem geistigen ins körperliche Dasein, und doch auch charakteristisch verschieden davon, die Vorgänge sind bei dem nächst dem Menschen wichtigsten Lebewesen, dem Rind.

Bezüglich Erschaffung der leiblich-lebendigen Menschen zu den vorher bestehenden geistigen Urwesen ist nun in den Reden Zarathustras manches gesagt, was genau in den Rahmen dessen sich fügt, was die eben besprochene Bundehesh-Stelle lehrt. Am deutlichsten ist da die schon vorgeführte, nun nochmal zu erörternde Stelle Y. 31, 11, 12: „Seit du, o Weiser, durch deinen Geist zu Anfang die irdischen Wesen (die Lebewesen, gaitha) schufst und die geistigen Urwesen und die Verstandeskräfte, seit du die Lebenskraft körperhaft machtest, und seit du Handlungen und Worte machtest, in denen man seine Wahlentscheidung nach Wunsch betätigt, 12: seitdem erhebt seine Stimme sowohl der Falschredende als auch der Rechtredende, sowohl der Wissende als der Unwissende nach seinem Herzen und Denken.“ Die Wahl hat also stattgefunden, die Wissenden haben richtig, die Unwissenden falsch gewählt, aber im geistigen Dasein hatten sie zunächst noch keine Stimme, um ihrem Denken Ausdruck zu verleihen, es mußten erst „Worte geschaffen“ werden, und zugleich Handlungen, d. h. eine Sinnenwelt, in der Worte und Handlungen stattfinden können, so daß die Wahl in Betätigung wirksam werden kann. Und das ist, wie unser Text klärlich sagt, erst der Fall, seit die gaitha's, die Körperwelt, geschaffen sind, seit die Menschen „Leben“ haben und körperlich sind.

Keine weitere Stelle spricht deutlich von dem Körperlich-werden der Menschen. Nicht selten aber werden Worte und Taten in der Weise dem Denken, Wissen und Erkennen gegenübergestellt, daß wir darin die in Y. 31, 11 enthaltene Anschauung wiedererkennen, wonach die geistige Wahlentscheidung erst seit Erschaffung der körperlichen Erdenwelt im Reden und Handeln wirksam wird. Nur einige in dieser Hinsicht besonders deutliche Aussprüche seien hier genannt. Y. 47, 2: „Das Beste dieses sehr Klugen Geistes soll man

durch die Zunge vermittels der aus Gutem Denken kommenden Reden und durch die Hände vermittels der aus Fügsamkeit kommenden Handlungen ausführen auf Grund der Erkenntnis: Jener Weise ist der Vater des Wahrseins." — In das Dasein der Finsternis wird nach Y. 31, 20 „euch, ihr Lügner, euer geistiges Urwesen durch eure eigenen Handlungen führen", und Y. 31, 22 heißt es: „klar sind diese Dinge dem Guthandelnden (oder: Einsichtigen), als einem, der sie durch sein Denken erkannt hat. Durch gute Herrschaft, durch Wort und Tat pflegt dieser das Wahrsein." Durch Wort und Tat folgt man seinem geistigen Urwesen, wie Y. 48, 4 ausspricht. Worte der Zunge und Taten der Hände sind also die irdische Verwirklichung dessen, was das geistige Urwesen erkannt und beschlossen hat.

4. GEIST — SEELE — LEIB.

Das irdische Geschöpf Mensch, das dem außerirdischen geistigen Urwesen entspricht und zu ihm gehört, ist ein körperhaftes, aber natürlich nicht nur körperliches Wesen. Wohl entspricht er in dem Dualismus von Geist und Körper der Daena so, wie etwa Feuer oder Erde den geistigen Wesenheiten, Wahrsein und Fügsamkeit entsprechen, aber die sozusagen materielle Welt ist ja eben „mit Knochen versehen", nicht durchaus leiblich, ist Gaitha, d. h. zunächst „Lebewesen". So ist denn der Leib nur einer der Bestandteile des Erdenmenschen; aber er hat auch eine Seele, die jedoch keineswegs gleich ist dem geistigen Urwesen, welches einer höheren Welt angehört, sondern sie wohnt in ihm. Sie ist von den Bestandteilen des irdischen Menschen der höchste, zwischen Seele und Leib gibt es aber noch andere Kräfte oder Bestandteile, deren Vereinigung mit diesen den wirklichen Menschen ausmacht.

Im Zusammenhang mit Untersuchungen über die Seele und die mehrteilige Natur des Menschen in andern Religionen, besonders vorderasiatisch-hellenistischen, verdienen die betreffenden zoroastrischen Anschauungen große Aufmerksamkeit. Höchst anregend sind vergleichende Forschungen auf dem Gebiet des religiösen Synkretismus. Aber es erscheint mir als fraglich, ob für die Vergleichung und die Beurteilung von Entlehnungen, Beeinflussungen, Fortentwicklungen die einzelnen Vergleichspunkte, oder wenigstens einer von ihnen, schon hinlänglich als selbständige Erscheinungen bekannt sind. Daher sollen hier die zoroastrischen Anschauungen über diese Dinge für sich allein behandelt werden. Wie weit dabei der Zoroastrismus an dem Austausch beteiligt ist, in welchem Grad diese Religion hierin gebend und maßgebend für benachbarte und nachfolgende Religionen gewesen ist, soll im Einklang mit der sonstigen Art dieser Schrift nicht untersucht werden; und ebenso, inwiefern die zoroastrischen Anschauungen, besonders etwa späterer Schriften, ihrerseits von außen her beeinflußt sind.

Es war schon die Rede von der Seele als demjenigen, was im Tod vom Leib sich scheidend ins Jenseits hinübergeht und dort mit dem geistigen

Urwesen zusammentrifft. Aber die Seele tappt nicht etwa blind über die Brücke des Gerichts und sie vernimmt, was zu ihr gesprochen wird, und den Wohlgeruch oder Pesthauch von Himmel und Hölle. Sie ist also im Besitz der Sinneswahrnehmungen und überhaupt von Verstandeskräften, welche sie aus dem Erdendasein ins Jenseits begleiten. Sodann ist es wie bei uns und überall wo Geistererscheinungen und Gespenster auftreten, daß die Seele die Gestalt des verstorbenen Menschen hat. Seele, Wahrnehmung und Gestalt sind also drei Seiten oder Naturen des Menschen, die ihm als Erdenwesen eigen sind, die aber doch nach seinem Tode fortbestehen. Aber der Mensch hat ferner ein Leben. Dieses jedoch endigt im Tod. Es ist dasjenige, was den Leib beweglich macht und erhält, während er, wenn es ihm entschwunden ist, verfällt. Das Leben also überdauert nicht den Tod — er wäre sonst kein Tod. Um auf diesen Überblick verweisen zu können, beziffere ich die Bestandteile, außer acht lassend die Verschiedenheit von transzendenten und immanenten, von unvergänglichen und zeitlich beschränkten Seiten des Menschen: 1. geistiges Urwesen, Heilküre; 2. Seele; 3. Wahrnehmung und Verstand; 4. Gestalt; 5. Leben; 6. Leib.

Der Gegenstand ist wie in sachlicher, so auch in lexikalischer Hinsicht schwierig, weil damit zu rechnen ist, daß ähnlich wie bei dem Verhältnis von geistigem Urwesen und Heilküre gleiche oder einander sehr nahestehende Begriffe mit verschiedenen Wörtern bezeichnet seien, und daß anderseits einerlei Wort für verschiedene Begriffe angewandt werde. Wir werden deshalb auch nochmal auf die Bezeichnung des geistigen Urwesens zurückgreifen müssen, denn es ist notwendig, die Mehrheit von Ausdrücken für gleiche oder ähnliche Begriffe zu berücksichtigen.

So werden neben *daēnā* „geistiges Urwesen" auch die Wörter *ahū-*, *aŋhu-*, *aŋhvā* gebraucht; dieselben stehen einander formal ganz nahe (denn das Zeichen *ŋ* vor *h* stellt keinen etymologisch bedeutsamen Laut dar [vgl. z. B. *aŋra-mainyu-* und Ahriman]; — *aŋhvā* ist mit Suffix *-ā* von *aŋhu-* abgeleitet); auch inhaltlich läßt sich keine Scheidung zwischen ihnen vornehmen[1]. Es gibt nun auch Verwendungen dieser Wörter, wo sie nicht so, wie in den folgenden Stellen, sich in der Bedeutung ganz eng mit Daena berühren, und etwa Wille oder Gemüt bedeuten. Von diesen sehe ich hier ab und übersetze diese Wörter als annähernde Synonyma von Daena mit „*Vernunft*".

Es heißt nun mit dem Worte Daena V. 10, 18: „Die mazdayasnische Religion nämlich, o Zarathustra, ist die Weihung (für den), welcher sein eignes geistiges Urwesen durch gute Gedanken, gute Worte und gute Taten weiht. 19: Dein geistiges Urwesen nämlich sollst du weihen; denn so (wie die vorher beschriebene Zeremonie und Rezitation) ist für jeden dem körperlichen Dasein Angehörigen die Weihung gerade seines geistigen Urwesens." Mit dieser an sich unwichtigen Stelle ist zu vergleichen V. 5, 21: „Die mazdayas-

[1] Die Abgrenzung dieser Wörter gegen *aŋhū* „Dasein" ist manchmal schwierig.

nische Religion nämlich, o Zarathustra, ist die Weihung (für den), welcher seine Vernunft *(aŋhvā)* weiht durch gute Gedanken, gute Worte und gute Taten." Wenn also der mittelpersische Kommentar zu den beiden hier gebrauchten Wörtern *daēnā* und *aŋhvā* bemerkt: „alle beide sind dasselbe", so ist das offensichtlich richtig. (Vgl. noch den Segensspruch Y. 62, 10: „Dir werde zuteil eine Herde von Vieh, werde zuteil eine Menge von Leuten, dir werde zuteil wirksames Denken; wirksame Vernunft [*aŋhvā* „Wille, Gemüt" ?] soll dir zuteil werden, ein glückliches Leben sollst du leben".)

In einer Gathastelle hat *aŋhvā* die Rolle, wie für gewöhnlich das geistige Urwesen, welches im Hinblick auf das zukünftige Gericht seine Wahl trifft. Es heißt Y. 51, 9: „Die Vergütung für beide Parteien, die du, o Weiser, durch dein rotes Feuer, durch das geschmolzene Metall geben wirst, mögest du als Kennzeichen in die Vernunft (plur.) legen, nämlich Verderben für den Lügner, Heil für den Wahrhaftigen."

Wenn nun im jüngeren Awesta Y. 23, 4, 6 und Yt. 13, 149, 155 „Vernunft" und „Geistiges Urwesen" als Paare zusammengestellt vorkommen, so sind darunter nicht zwei gesonderte Wesenheiten oder verschiedene Teile des Menschen zu verstehen, sondern das Wortpaar ist ein reicherer Ausdruck für die transzendentale Natur des Menschen. An den genannten Stellen ist gesagt: „Wir verehren Vernunft und geistiges Urwesen und Sinneswahrnehmung und Seele und Heilküre der ersten Lehrer und der ersten Hörer der Lehre . . .", bzw. der nächsten Verwandten. Da es sich hier um Geistes- und Seelenbestandteile Verstorbener handelt, ist klar, daß Leben (5) und Leib (6) nicht genannt sind. Daß die Gestalt (4), obwohl sie der Seele nach dem Tod verbleibt, hier fehlt, darf nicht wunder nehmen, denn auf die Gestalt der Seele kommt es nur an, wenn es sich darum handelt, daß man bei einer Geistererscheinung den im Leben bekannten Menschen wiedererkennt, aber bei der Verehrung der Ahnen, sofern diese sich nicht zeigen, kommt sie nicht in Betracht.

Befremdlich dagegen ist, daß die Heilküre gesondert von Vernunft und geistigem Urwesen genannt ist. Es erklärt sich das wohl aus der Zugehörigkeit dieser Stellen zu Texten, die ganz den Heilküren gewidmet sind und dieselben in jeder Periode anrufen, weshalb deren Erwähnung nicht wegbleiben sollte, sondern hervorhebend an den Schluß gestellt wurde, obwohl Vernunft und geistiges Urwesen im Grunde dasselbe bezeichnen. Warum an dieser Stelle jedoch die Seele (2) nach der Sinneswahrnehmung (3) genannt ist, läßt sich nicht angeben.

Alle Teile in richtiger Anordnung sind genannt Y. 55, 1: „Alles Lebendige (Gaitha) und unsere Leiber und Knochen (6) und die Lebensgeister (5) [1] und die Gestalten und Kräfte (4) und die Sinneswahrnehmungen (3) und die Seele (2) und die Heilküren (1) spenden und widmen wir." Ebenso wie

---

[1] *uštāna-;* über dies Wort siehe im folgenden.

Vernunft und geistiges Urwesen an den vorgenannten Stellen und hier Leib und Knochen sind hier auch „Gestalt und Kräfte“ ein paariger Ausdruck für einen Wesensteil (so auch Vr. 11, 3; Y. 26, 6), ohne daß wir erkennen, welcherlei Kräfte als so nah mit der Gestalt zusammengehörig galten.

Der Aufzählung sind hier Lebewesen oder irdische Geschöpfe vorausgesandt; vielleicht ist damit der irdische Besitz des Menschen gemeint und gewissermaßen als etwas äußerlich zu ihm Gehöriges angesehen. Oder es bezeichnet dies Wort hier im wesentlichen dasselbe wie Leib und Knochen, als das zwar nicht selbst Lebendige, aber Belebte, also den Leib (6), sofern er vom Leben (5) erfüllt ist. Jedenfalls handelt es sich um eine möglichst vollständige, von unten aufsteigende Reihe. Sehr wichtig ist hier ferner die von Darmesteter (Z.A. II. 500) angeführte Stelle aus dem großen Bundehesh: „Ohrmuzd erschuf den Menschen aus 5 Bestandteilen: Leib und Leben und Seele und Form und Heilküre. Der Leib ist das Weltliche, und das Leben ist das, was in den Wind (geht), die Seele ist das, was im Leib zusammen mit der Wahrnehmungskraft schmeckt, sieht, spricht und weiß; die Form ist das, was auf der Stufe der Sonne bleibt: die Heilküre ist das, was vor dem Herrn Ohrmuzd ist. Das ist deshalb so gemacht, daß wenn ein Mensch stirbt, sein Leib zur Erde geht, seine Lebenskraft zum Wind, seine Form zur Sonne und die Seele sich mit der Heilküre vereint . . .“ Abgesehen davon, daß hier uralte und sehr verbreitete Vorstellungen von der Beziehung zwischen Wesensteilen des Menschen und dem Makrokosmos der Natur hereinspielen, ist zu bemerken, daß die Wahrnehmungskraft hier nicht besonders gezählt, sondern mit der Seele zusammengefaßt ist.

Es gilt im folgenden die einzelnen Begriffe gesondert zu erörtern.

Über die Seele (*urvan-*) ist dabei im Vergleich zu ihrer Wichtigkeit wenig zu bemerken. Von ihr ist hauptsächlich in der Weise die Rede, daß ihre Schicksale nach dem Tod geschildert werden, wovon wir erst später zu handeln haben.

Nicht selten werden im jüngeren Awesta die Seelen und Heilküren zusammen genannt. So Yt. 13, 148: „die verehrungswürdigen Seelen und die anzurufenden Heilküren“; Y. 16, 7: „die sonnigen Niederlassungen des Wahrseins verehren wir, in denen die Seelen der Verstorbenen wohnen, sie, die Heilküren der Frommen“ (ähnlich Y. 26, 7, Fr. W. 10, 39); Y. 4, 2: „die Heilküren der Frommen und die Seelen der Frommen“ (vgl. Y. 63, 3). Und es sprechen die Heilküren Yt. 13, 50: „Wessen Namen aus unserer Mitte wird er anrufen, wessen Seele aus unserer Mitte wird er verehren?“ Es wäre aber doch nicht richtig, daraus zu schließen, daß Seele und Heilküre das gleiche sei; solche Gleichsetzung findet nämlich nur statt in bezug auf Verstorbene, deren Seelen allerdings, wenn sie ins Jenseits gelangt sind, mit den geistigen Urwesen bzw. Heilküren sich vereinigen. Dem widerspricht nicht Y. 71, 18: „die eigene Seele, die eigene Heilküre verehren wir“, denn Ver-

ehrung der eigenen Seele findet auch sonst gelegentlich statt (Yt. 6, 4; Vr. 11, 1). Darin drückt sich wiederum aus, wie in der Vereinigung von Seele und Heilküre nach dem Tod, daß die Seele von den immanenten Bestandteilen des Menschen der höchststehende ist. Aber dem Wesen der Seele scheint es doch mehr gemäß zu sein, daß nicht sie selbst verehrt, sondern die Verehrung zu ihrem Besten dargebracht wird (Y. 3, 4; Y. 68, 4; Y. 71, 11). Am treffendsten spricht sich das Verhältnis von Seele und Heilküre aus, wenn Y. 56, 2 die Heilküren von den Seelen verehrt werden und Y. 1, 18 eine Zeremonie außer für andere besonders geschätzte Fravashis auch „für die Heilküre meiner eigenen Seele“ vollzogen wird.

Es ist denn auch so, daß die Seele der höchststehende Wesensbestandteil der Tiere ist, denen jedoch kein geistiges Urwesen oder keine Heilküre entspricht; Y. 39, 1: „So verehren wir denn die Seele und den Schöpfer des Rindes, und unsere eigene Seele und die der Tiere . . . 2: die Seele der nützlichen wilden Tiere verehren wir.“ Was wir sonst noch von Tierseelen erfahren, bezieht sich auf das Rind, über dessen Seele noch besonders zu handeln ist. — Daß an unserer Stelle (vgl. Yt. 13, 154) die Seelen der nützlichen Tiere hervorgehoben werden, bedeutet gewiß nicht, daß die schädlichen keine Seelen hätten; vielmehr sind deren Seelen selbstverständlich nicht der Verehrung würdig.

Die dem Geist verwandte Natur der Seele ist zu ersehen aus Y. 55, 2, wo die Gathas gepriesen werden als Geistesnahrung und als Nahrung und Kleidung für die Seele; vgl. auch das Gebet für Denken, Seele und Leib Y. 60, 11.

Demgemäß ist denn auch in den Gathas selber die Seele gewissermaßen Trägerin des Guten Denkens und frommen Verhaltens, wenn Zarathustra Y. 49, 10 spricht: „Und dies, o Weiser, nimm in deinem Hause in Obhut, das Gute Denken und die Seelen der Wahrhaftigen und ihre Andacht . . .“; er sagt ferner Y. 28, 4: „ich habe es mir zusammen mit dem Guten Denken in den Sinn genommen, daß die (= meine) Seele wach sei.“ Und nach Y. 34, 2 ist die Seele des klugen Mannes von dem Wahrsein begleitet.

In allgemeinem Sinn wird das Wort Seele in den Gathas verwendet zur Charakteristik von Persönlichkeiten, so an der mehrfach genannten Stelle Y. 45, 2, wonach der Kluge und der Böse Geist in Gedanken, . . . Verstand, Wahlentscheidung, . . . geistigem Urwesen und Seele verschieden sind. Übereinstimmung der Gesinnung ist Y. 33, 9 ausgedrückt mit den Worten, daß die Seelen von Wohlergehen und Nichtsterben einander nachfolgen und ähnlich ist im jüngeren Awesta von den Klugen Unsterblichen gesagt, daß sie gleiches Denken haben und einer des anderen Seele erblickt (Yt. 13, 83, 84).

Die sonstigen Aussagen der Gathas über die Seele beziehen sich — abgesehen von der Seele des Rindes — nur auf die Seelen Verstorbener, die dem Gericht entgegengehen und Vergeltung erfahren. Die Bedeutung der Seele ist demnach in den Gathas offenbar dieselbe wie im jüngeren Awesta.

Insbesondere wird auch in den Gathas der Seele nicht die für das geistige Urwesen bezeichnende Funktion der Wahl oder Entscheidung, noch überhaupt die maßgebende Einsicht und bestimmende Leitung zugeschrieben.

Die intellektuelle Seite des Menschen wird keineswegs mit seiner transzendentalen geistigen Natur, der Daena, gleichgesetzt, und auch nicht mit dem Inbegriff seines psychischen Wesens, der Seele.

Das eine der im jüngeren Awesta dafür gebrauchten Wörter ist *baodah-*. Seine Grundbedeutung dürfte „Sinneswahrnehmung" sein und nahverwandte Wörter weisen darauf hin, daß dabei vorzugsweise an den Geruchssinn zu denken ist [1]. Aber es ist ersichtlich, daß es allgemeineren Sinn angenommen hat und wenn man es zur Unterscheidung von andern Ausdrücken der gleichen Sphäre mit „Wahrnehmungskraft" übersetzt, so darf man darin doch geradezu den Verstand erkennen. Darauf deutet schon die Wichtigkeit und der Rang des Begriffes in der aus Y. 55, 1 angeführten Aufzählung und seine Verwendung in der oftmaligen Umschreibung des Todes als Trennung von Leib und Wahrnehmungsvermögen (Y. 55, 2; V. 8, 81; Had. N. 2, 17; V. 19, 7; V. 7, 2; vgl. V. 13, 50; dazu mehrere Stellen der mittelpersischen Literatur) [2].

Ferner wird die Seele bei ihrer Ankunft im Jenseits gemeinsam mit dem Wahrnehmungsvermögen nach ihren Lebensumständen befragt (V. 19, 29). Ja es wird die Wahrnehmungskraft auch geradezu an Stelle der Seele erwähnt, wenn nämlich die Verstandestätigkeit der Seele in Frage kommt, so an der angeführten Stelle des Bundehesh über die Erschaffung der irdischen Menschen, wo sich Ohrmuzd im ersten Dasein an „Wahrnehmungskräfte" und Heilküren der Menschen wendet. Es ist klar, daß da der Verstand gemeint ist, da eigentliche Sinneswahrnehmungen vor Erschaffung einer Sinnenwelt noch nicht stattfinden können. Man vergleiche auch die Art, wie „Wahrnehmung" bei der Einteilung der Menschennatur an der S. 169 genannten Stelle des großen Bundehesh unter die Seele subsumiert ist. Doch können die Aussagen der mittelpersischen Werke überhaupt nicht maßgebend sein bei dem Versuch, die ursprünglichen Anschauungen zu bestimmen. Denn

---

[1] Vgl. griech. *πυνθάνομαι* „erfahre, vernehme"; nahverwandt ist ai. *bodha-* „Wachsein", das später auch die Bedeutung „Erkenntnis" hat. Die sekundäre indische Bedeutungsentwicklung in dieser Wortsippe, die besonders in dem Ehrennamen Buddha „der Erleuchtete" zutag tritt, darf zur Bestimmung der urarischen und iranischen Bedeutung nicht herangezogen werden.

[2] Mp. *huš*, das, wie gezeigt werden wird, synonym mit unserm Wort ist, bezeichnet auch das Bewußtsein (das dem ohnmächtig und bewußtlos Gewordenen wieder zurückkehrt, z. B. Gosht i Friyan III, 84). Daher kann man mit W. Geiger, Ostir. Kultur 299 N. 2 daran denken, daß der „das Bewußtsein raubende Schlag" *(snatha- frazabaodhah-)* nur Betäubung, nicht Tod zur Folge habe. Doch dürfte der weitergehende Sinn zu Recht bestehen wegen der stehenden Redensart: Trennung von Leib und Wahrnehmungsvermögen gleich Tod.

wenn sie auch manche belehrende Einzelheit und manche klärende und bestätigende Angabe beibringen, so ist eine entwickeltere Denkweise doch bei diesen einfachen Vorstellungen nicht stehen geblieben, sondern hat weitere Spekulationen daran geknüpft, sei es aus Eigenem oder unter dem Einfluß des fortgeschritteneren Denkens anderer Völker. Daher denn Dadar bin Dad dukht nach West, Glossary ... of Arda Viraf 85, lehrt, daß *bōd* (mp. = aw. *baodah-*) Eindrücke aus der geistigen Welt dem Verstand *(hūš)* vermittle, welcher dieselben seinerseits dem Leib weitergebe [1]. Ursprünglich aber sind diese beiden hier nach zwei Wörtern unterschiedenen Begriffe dasselbe. Das awestische *uši*, wovon mittelpers. *hūš* „Verstand" kommt, bedeutet gleichfalls dem Wortsinne nach ein Wahrnehmungsvermögen, nämlich die Ohren bzw. den Gehörsinn. Es bezeichnet aber im Awesta auch den Verstand und ist später vom Mittelpersischen an das gewöhnliche Wort dafür geworden. Ähnlich also dem, wie an vorher genannten Stellen Leib und Wahrnehmung zusammen genannt sind, heißt es Vr. 15, 1: „Wendet die Füße an, wendet die Hände an, wendet den Verstand *(uši)* an ...", um gute Werke zu tun und Y. 62, 4 bittet ein Frommer um „Wissen, Klugheit, gewandte Zunge (= Beredsamkeit), für die Seele Verstand *(uši)* und Intelligenz" (*xratu-*; darüber sogleich). Bezüglich des Verhältnisses von Verstand und Seele ist beachtenswert die Bemerkung in Mainog i Khired 48, 4, 10, daß der Verstand seinen Platz im Gehirn habe, die Seele aber im ganzen Leib wohne.

Die besprochenen Wörter gelten vom jüngeren Awesta an und sind den Gathas fremd. Dort haben wir das Wort *xratu-* „*Verstand*", welches in gleicher Bedeutung bis ins Neupersische fortbesteht. Ein Zusammenhang zwischen *xratu-* „Verstand" und *uši* „Gehörsinn" findet im jüngeren Awesta sich so angedeutet, daß angeborener Verstand (Y. 22, 25; Y. 25, 6; Yt. 10, 107; Yt. 17, 2) und mit den Ohren gehörter, also erworbener Verstand (Y. 22, 25; Y. 25, 6) unterschieden werden. Etwas von diesem Gedanken mag auch Yt. 1, 28 enthalten sein, wo *uši* zwar in der Grundbedeutung „Ohr, Gehör" gebraucht ist, aber doch wie eine Vorstufe von *xratu-* „Verstand" empfunden werden kann, wenn es heißt: „Wir verehren die Ohren des Weisen Herrn, um das heilige Wort zu vernehmen, wir verehren den Verstand des Weisen Herrn, um das heilige Wort zu merken ..." [2].

Außerdem verweise ich nochmals auf die bereits erwähnten Stellen Vr. 19, 1, wo Ahura Mazda als der allwissende Verstand bezeichnet wird (vgl. Yt. 1, 7;

---

[1] Vgl. ferner die von Justi, Namen-Buch 489 erwähnte Stelle, Dinkard I, 53 9.

[2] „Um zu vernehmen, zu merken" sind Infinitive, als Subjekt dazu sind die Beter zu denken, als „damit *wir* vernehmen, und wir merken", nicht „damit er vernehme usw.", wie ich in zu engem Anschluß an Bartholomae Wb. 696 in meiner Yāsht-Übersetzung gesagt habe. — Die Verehrung von Gehör und Verstand des Ahura Mazda soll unser Ohr und unsern Verstand dem seinigen ähnlich machen.

1, 26) und Y. 62, 4, wo Gehörsinn (Verstand, *uši*) und Verstand (Intelligenz, *xratu-*) als Doppelausdruck nebeneinander stehen. Sonst weist das jüngere Awesta keine Anwendungen des Wortes *xratu-* auf, an denen es den gleichen Sinn wie *baudah-* und *uši* hat; vielmehr bedeutet es auch einige Male (V. 18, 6; V. 4, 45) soviel wie Weisheit.

In den Gathas nun ist die Bedeutung von *xratu-* noch weniger einheitlich. Nach Bartholomae (Wb. 535) bedeutet es 1. Wille, Absicht, Plan, Ratschluß; 2. Geisteskraft, Einsicht, Verstand, Gedächtniskraft, Weisheit. Hier ist keine lexikographische Untersuchung darüber anzustellen, und es bleiben von vornherein nicht nur die Stellen außer Betracht, wo die Bedeutung „Wille, Plan, Ratschluß" gilt, sondern auch die, wo von Verstand oder Weisheit des Ahura Mazda die Rede ist. Nur um den Verstand als den Erdenmenschen verliehene Fähigkeit handelt es sich.

Da ist am wichtigsten die Stelle Y. 31, 11, die mehrmals, zuletzt S. 165, vorgelegt wurde, und die ich hier nicht wiederhole, weil noch ein weiteres Mal auf sie hinzuweisen ist. — Der Verstand bewirkt die *Klugheit*, deren religiöse Bedeutung schon durch die Bezeichnungen des *Klugen* Geistes, der *Klugen* Fügsamkeit (und der *Klugen* Unsterblichen) sehr betont ist und das Gute Denken steht begreiflicherweise gleichfalls in engem Zusammenhang mit dem Verstand. Zarathustra sagt zu seiner Tochter Y. 53, 3: „Geh zu Rate mit deinem Verstand (und) tue in rechter Einsicht die sehr klugen (Werke) der Fügsamkeit." Und Y. 48, 3: „Klug ist, wer durch seinen Verstand infolge Guten Denkens die geheimen Sprüche kennt." (Beziehung von Gutem Denken und Verstand besteht auch Y. 45, 6; Y. 50, 6).

Auch die Tiere haben Verstand wenigstens in der Form des Wahrnehmungsvermögens *(baudah-)*, das jedoch nach dem Tod nicht ins Jenseits geht, sondern sich mit Elementen der Natur verbindet und dort neues Leben hervorbringt, V. 13, 50, 51.

Das Wort *kurp-* *(kəhrp-)* hängt eng mit lat. *corpus* zusammen und bedeutet einerseits gleich diesem den Leib (auch Leichnam), anderseits aber auch wie das entsprechende ai. Wort *kṛp-* „*Gestalt*, Form, Aussehen", wobei die Vorstellung materieller Leiblichkeit ganz aus dem Spiel bleiben kann. Es wird nicht nur angewandt, wenn z. B. die Schönheit einer Frau geschildert wird, sondern auch, wenn von wunderbaren Verwandlungen die Rede ist, z. B. daß der Stern Tishtriya seine *Gestalt* verwandelt in die Gestalt eines jungen Mannes, eines Stiers, eines Rosses (Yt. 8, 13, 16, 18). Über die Gestalt als nicht leiblichen Wesensbestandteil ist dem bisher Bemerkten nur hinzuzufügen, daß dem Weisen Herrn selbst Gestalten zugeschrieben werden, und zwar die schönste von allen Gestalten (Y. 36, 6); ferner wird gesagt, daß seine Seele das heilige Wort ist und er die Gestalten der Klugen Unsterblichen annimmt. Ferner heißt es, daß die Heilküre des Weisen Herrn — eine be-

grifflich unklare Vorstellung [1] — unter allen Heilküren am meisten Verstand *(xratu-)* und die schönste Gestalt hat (Y. 26, 2; Yt. 13, 80; V. 19, 14), woraus denn zu entnehmen, daß den Heilküren im allgemeinen außer Verstand auch eine Gestalt zugeschrieben wurde.

Aus der Verwendung der Wörter für *Leben* [2] interessieren uns hier nicht die Fälle, wo gemeint sind die Lebzeiten im Gegensatz zum Todsein, oder die Lebensdauer, die Lebensführung und das Lebensglück, der Lebensunterhalt. Sondern es handelt sich hier um die Lebenskraft (engl. vitality) oder nach einem vielleicht treffenden volkstümlichen Ausdruck um die Lebensgeister, die den Leib erfüllen, solange Leben in ihm ist, und beim Sterben pochend oder zuckend noch etwas in ihm verweilen können, wenn Wahrnehmung und Verstand schon mit der Seele aus dem Leib gewichen sind. Das bedeutet im Unterschied von *jiti-* „Lebensdauer" das Wort *uštāna-* und es wird A. 1, 8; Y. 9, 19 gebetet um „Langlebigkeit der Lebenskraft", und einer Frau im Kindbettfieber wird gegen die rituelle Regel gestattet, Wasser zu trinken, „damit sie die Lebenskraft rette" (V. 7, 71); sehr deutlich ist es hier, daß nicht etwas wie die Seele gemeint ist, denn um das jenseitige Schicksal der Seele brauchte einem nicht bange zu sein, wenn eine Frau im Kindbett stirbt [3].

Diese Lebenskraft ist also enger an die Körperlichkeit geknüpft als Gestalt, Verstand und Seele, sie ist, modern ausgedrückt, etwas Physiologisches, nichts Psychologisches, nach awestischer Ausdrucksweise körperlich: „knochenhaft". Daher die häufige Verbindung „Knochen und Leben(skraft)" und die Bezeichnung „körperliche Lebenskraft". Im Tod trennen sich Knochen (= Leib), Lebenskraft und Verstand (V. 19, 7; vgl. Tod als Trennung von Leib und Verstand) und die Lebensgeister sind so eng an den Leib geknüpft, daß sie mit ihm der Zerstörung ausgesetzt sind. Das drückt sich an der merkwürdigen Stelle V. 5, 9 aus, wo der theologische Skrupel behoben wird, daß die heilige Macht des Feuers den ahrimanischen Tod bewirken könne. Die Antwort ist: „das Feuer tötet den Menschen nicht" (... das tut der Todesdaemon ...) „das Feuer verbrennt (nur) Knochen und Lebenskraft". Wiederum ist klar, daß die Lebenskraft nichts Seelisches ist, da einerseits die Seele nicht verbrannt werden kann, anderseits Schädigung der Seele ein Übel wäre, das dem reinen Feuer so wenig als die Tötung zugeschrieben werden dürfte.

An „Leib und Seele" könnte man allerdings denken, wenn Y. 37, 3 gesagt wird: (den Ahura Mazda) „wollen wir mit Knochen und Lebenskraft ver-

---

[1] Einl. zu Yt. 13, S. 110.

[2] Die geistige Macht „Nichtsterben" wurde, auch um Gleichnamigkeit mit der Lebenskraft zu vermeiden, nicht als „Leben" bezeichnet; vgl. übrigens S. 72.

[3] Man denke daran, daß nach der Anschauung mancher Völker der Tod im Kindbett der Frau im Jenseits ein bevorzugtes Schicksal gleich den im Kampf gefallenen Helden sichert.

ehren". Daß da aber gemeint ist, daß die Verehrung in irdischer Betätigung, mit lebensdurchpulstem Leib geschehen soll, bezeugen alle andern Verwendungen von *uštāna*; so ferner, wenn die Tötungsabsicht Y. 12, 3 bezeichnet wird als „nach Knochen und Lebenskraft trachten" (vgl. Yt. 19, 48).

Und während jedes materielle, auch unbelebte Ding als körperlich „knochenhaft" bezeichnet werden kann, wird bei Lebewesen die irdisch-materielle Natur ausgedrückt durch: „mit Lebenskraft versehen"; so Yt. 14, 20 beim Adler als dem einzigen „Lebewesen", das dem Flug eines gut geschossenen Pfeils entgeht.

Ferner wird bei Schilderung der letzten Dinge unterschieden zwischen den Menschen, die vorher gestorben waren und jetzt wieder zum Leben erweckt werden, und denen die lebendig und ohne den Tod gekostet zu haben ins neue Dasein eintreten (Y. 19, 11). Im Zusammenhang damit steht, daß vom letzten Helfer gesagt wird, daß er als leiblich-lebendiger Mensch an diesen Ereignissen mitwirkt. Es geschieht dies Yt. 13, 129 in der nicht ganz geglückten Erklärung seines Namens Astvaturta, „körperliches Wahrsein": „deshalb (heißt er) Astvaturta, weil er als Körperlicher mit Lebenskraft Versehener [1] bereiten wird körperliche Unbedrängnis", mit andern Worten: als ein leiblich lebendiger Mensch wird er ein von jeder Plage freies Erdendasein heraufführen.

Das Wort *uštāna-* bedeutet demnach im jüngeren Awesta ausschließlich die Lebenskraft oder die Lebensgeister, während *gaya-* „Leben", z. B. in dem Ausdruck „ein glückliches Leben führen", nur vereinzelt diese Bedeutung hat; so in Fr. W. 4, 3: „in die leblosen Leiber wird körperliches Leben zurückgebracht werden" (bei der Auferstehung; — vgl. Y. 41, 3 und die Verbindung von *gaya-* und *uštāna-* Yt. 10, 71; Yt. 19, 44).

Was sich aus dem jüngeren Awesta über das Wort *uštāna-* und den Begriff „Lebenskraft, Lebensgeister" ergeben hat, findet vollkommen Anwendung auf die Gathas.

Hier ist noch einmal die bei Besprechung des Verstandes nur kurz erwähnte Stelle Y. 31, 11 zu nennen: „Seit du, o Weiser, am Anfang Lebewesen schufst und geistige Urwesen, und durch dein Denken Verstandeskräfte (Intelligenzen, *xratu-*), seit du die Lebenskraft [2] körperhaft machtest, seit Handlungen und Worte (bestehen), in denen man seine Wahl nach Wunsch zum Ausdruck bringt, 12: seitdem erhebt seine Stimme sowohl der falsch Redende als auch der recht Redende . . ."

Schon mehrere Anläufe zur Auslegung dieser Stelle, soweit sie im Fortgang unserer Erörterung nötig und möglich waren, wurden gemacht. Es ist nötig, die Erklärung zusammenfassend fortzuführen: Zwar haben am Anfang in

---

[1] *ha(m)uštānava*, Nom. sing. Bahuvrihi, unrichtig Bartholomae Wb. 419 und darnach meine Übersetzung, 1927.

[2] F. C. Andreas hat hier „Psyche" übersetzt; ich kann dem verehrten Lehrer darin jetzt nicht mehr zustimmen.

der geistigen Existenz die geistigen Urwesen ihre Wahlentscheidung für Lüge oder Wahrheit getroffen, aber erst seit ein weltliches Dasein besteht und es Wesen gibt, die mit menschlichem Verstand ausgerüstet sind und deren Lebenskräfte einen materiellen Leib zu Wort und Tat in Bewegung setzen können, erst seitdem kann die potentielle Bedeutung dieser Wahl zu ihrer virtuellen Auswirkung kommen.

Immer wieder fällt auf, daß der Gedanke, ausgehend vom Geistigen, allmählich herabsteigt zur Wirklichkeit, die trotz der Einschränkung durch das Böse (der Entgegenwirkung, der Opposition, also trotz der „Vermischung") als Verwirklichung auch etwas voraus hat vor der Unbedingtheit des Geistigen.

In sehr bemerkenswerter Weise ist nun auch an den andern Gathastellen der Begriff der Lebenskraft an den der Leiblichkeit und Körperlichkeit geknüpft, wenn Zarathustra Y. 33, 14 sagt: „Als Spende gibt Zarathustra die Lebenskraft seines selbsteigenen Leibes dem Weisen, den Vorrang des Guten Denkens, des Handelns durch Wahrsein, sowie den Gehorsam und die Herrschaft seines Wortes." Ferner sagt er im Hinblick auf die Verwirklichung des Reiches Gottes in lebendiger Leibhaftigkeit Y. 34, 14: „Das nämlich, o Weiser, was man wählen soll (d. i. das wünschenswerte Reich), werdet ihr durch die aus Gutem Denken kommenden Handlungen der körperlichen Lebenskraft geben ..."

In entsprechender Verbindung und gleicher Bedeutung, wie verschiedentlich Knochen oder Leib mit Lebenskraft beisammenstehen, ist dasselbe mit „Körper" *(kurp-)* und Lebenshauch *(anman-)* gesagt in Y. 30, 7, der schon genannten Stelle über die Erschaffung wirklicher Menschen nach der Entscheidungswahl der geistigen Urwesen: „Und zu uns wird ... die Fügsamkeit kommen und uns Körper und Lebenshauch geben, vgl. S. 232.

Es hat sich also gezeigt, daß bei Zarathustra unter dem Wort *uštāna-* ebenso wie im jüngeren Awesta die Lebenskraft als vergänglicher irdischer Bestandteil verstanden ist.

In aller Kürze sei bemerkt, daß dieser Begriff in der zoroastrischen mittelpersischen Literatur mit dem Wort *jān* bezeichnet wird. Es würde über unser Gebiet hinausführen, zu untersuchen, welche Stellung der so bezeichnete Begriff in den mittelpersischen manichäischen Fragmenten hat. Das etymologisch gleiche Wort hat Andreas in g.aw. *vyāna-* erkannt. Das ist eine schlagende Etymologie. Etwas ganz anderes ist es, ob Vorstellung und Begriff, die mit diesem Wort in den Gathas verbunden sind, dieselben seien. Das scheint mir nicht der Fall zu sein.

Der letzte Bestandteil des Menschen, *Leib*, Knochen bzw. Körper bedarf keiner weiteren Erörterung, um so weniger, als genug bezügliche Stellen bei Besprechung der höheren Wesensteile des Menschen erwähnt wurden.

DIE SEELE DES RINDES.

Die Seele des Menschen hat eine Art Mittelstellung. Sie ist dem auf Erden in der Leiblichkeit lebenden Menschen einwohnend und vereinigt sich doch nach dem Tod mit seinem transzendentalen geistigen Urwesen in der Weise, daß man zur Vorstellung von einem Einswerden beider Wesenheiten geführt wird.

Wir hören nun, daß im ersten Dasein alle Wesen in geistiger Weise erschaffen wurden. Dennoch aber hat kein Wesen außer dem Menschen eine Daena. Natürlich! Tiere, Feuer, Metall, Erde, Wasser, Pflanzen sind ja keine persönlichen Individualitäten, und wenn gelegentlich etwa den Klugen Unsterblichen eine Heilküre zugesprochen wird, so ist das Tautologie und Pleonasmus, denn diese Wesen sind eben selbst geistige Persönlichkeiten. Für die genannten irdischen Dinge außer dem Menschen können wir also nur generelle geistige Urformen annehmen, und es ist ja aus allem Bisherigen klar, daß die geistigen Urformen, in denen Feuer, Metall, Erde usw. im ersten Dasein erschaffen wurden, in Wahrsein, Herrschaft, Fügsamkeit usw. bestanden. Ebenso ergibt sich, daß Gutes Denken als geistige Persönlichkeit die transzendente Urform der Gesamtheit guter Tiere ist.

Doch aber hat das Rind unter den Tieren eine Vorzugs- und Sonderstellung. Gleich wie die Menschheit im Ganzen als Vertretung in der geistigen Existenz die beiden uranfänglichen Geister hat, so daß Kluger Geist den der Wahrheit anhangenden Menschen entspricht, den lügenhaften der Böse Geist, daneben aber noch jeder Einzelmensch seine Daena hat, so hat auch das Rind für sich noch eine besondere überirdische Existenz außer seiner Unterordnung unter das Gute Denken, die ihm mit der guten Tierwelt überhaupt gemein ist.

Im Unterschied vom Menschen hat aber nicht jede einzelne Kuh und jeder wirkliche Stier als Individuum eine gesonderte geistige Wesenheit, sondern das Rindergeschlecht hat gattungsmäßig einen Vertreter in der Himmelswelt, und dieser heißt nicht Daena, sondern *urvan-*, Seele. Neben der weitgehenden Abstraktheit, mit der eine Menge besonderer leiblicher Wesen hier zusammengefaßt sind, wird den wirklichen Verhältnissen insofern Rechnung getragen, als für Stier und Kuh *ein Paar von Urseelen* angenommen wird, womit die Vorstellung doch etwas von sinnlicher Anschaulichkeit gewinnt.

Neben der Individualität fehlt aber dem geistigen Urbild des Rindes auch die Geistigkeit; es ist seelischer Natur. Beim Menschen ist das Seelische in der leiblichen Wirklichkeit als oberster Bestandteil seiner Organisation anwesend, beim Rind aber ist es außerhalb der leiblichen Existenz. Es folgt daraus, daß die diesseitige Natur des Rindes nur aus Verstand bzw. Wahrnehmung, Gestalt, Leben und Leib besteht. Es hat zwar auch eine Seele, aber diese ist transzendent.

Diese Anschauung hat etwas Einleuchtendes. Ich würde sagen, es ist eine geistreiche und tiefe Vorstellung vom metaphysischen Wesen der höheren

Tiere, wenn ich nicht erwartete, daß der Leser darin zunächst nichts weiter als meine Konstruktion erblickt.

In der Tat können Aussagen der Texte und eine Rede Zarathustras nur verstanden werden unter Zugrundelegung dieser Anschauung, die sich zwanglos aus dem allgemein geltenden Verhältnis von Geist und Körper und aus der Analogie zur Organisation der Menschen ergibt.

Ähnlich dem, wie der Bundehesh (s. oben S. 164) berichtet von einer Beratung, die im ersten Dasein zwischen Ohrmuzd und den Heilküren stattgefunden hat über das Eingehen des Menschen in ein körperliches Dasein, setzt die zweite Gatha des Zarathustra (Y. 29) voraus, daß damals in der Welt des Geistes auch eine Erörterung stattfand über die Verkörperlichung des Rindes. An dieser beteiligt sich die Seele des Rindes aber bezeichnenderweise nicht, wie im andern Fall die Heilküren, als nahezu gleichberechtigt und selbständig über sich entscheidend, sondern nur bittend und klagend; nicht frei in den göttlichen Gedanken und Willen einstimmend, sondern ihm unterworfen.

Dem entsprechend hebt da (Y. 29, 1) die Seele des Rinds auch an mit der Frage: „Für wen wollt ihr mich gestalten?", eine Ausdrucksweise, die durch das „*für* wen" sogleich die Abhängigkeit des Rindes erkennen läßt; bezüglich des Menschen könnte das nicht gesagt werden; denn wenn er zwar freilich für die Mitwirkung an der Verwirklichung des Guten ins Dasein tritt, so doch als freies Wesen und zugleich für sich selber wirkend. So sieht denn auch die Seele des Rinds nur Leiden in seinem abhängigen Dasein voraus und sie klagt: „Mich hält Mordgrimm und Gewalt, Blutdurst, Frechheit und (rohe) Kraft in Banden." Ebenso ferner, wie die Menschen, indem sie freiwillig aus dem unberührbaren geistigen Zustand heraustreten, damit auf den „Schutz" Ohrmuzds verzichten, so weiß auch die Urseele des Rinds: „für mich gibt es keinen andern Pfleger als euch." Aber die Erschaffung des irdischen Rinds ist beschlossene Sache — sie geschieht durch einen Genius, der als der „Gestalter des Rinds" bezeichnet wird. Ob dieser etwa mit dem Guten Denken zu identifizieren sei, läßt sich nicht erkennen. Ich denke daran wegen der engen Beziehung von Gutem Denken und Tieren. Gegen den durch anderes nahegelegten Gedanken, daß er gleich dem Klugen Geist selbst sei, scheint zu sprechen, daß im Text der Gestalter des Rindes das Wahrsein als über ihm stehende Autorität anerkennt. In jüngeren Texten wird er als ein besonderer Yazata angerufen und es mag sein, daß darin die ursprüngliche Anschauung sich erhalten hat. Und vielleicht zielt seine Bezeichnung als „Gestalter" oder Bildner eben darauf, daß er das Rind als Körperwesen zu schaffen hat. Dieser Bildner des Rinds wünscht für dasselbe einen irdischen Beschützer, der es gegen Vergewaltigung seitens der Lügner verteidigt (Str. 2). Darauf erwidert aber im Rat der geistigen Wesen das Wahrsein: „Für das Rind gibt es keinen Gefährten, der ihm nicht Leid brächte" (Str. 3), d. h. daß der Mensch, auch ohne als „Lügner" dem Rind Gewalt anzutun, sondern als gütiger Gefährte desselben, ihm doch nicht die

Last der dienenden Stellung ersparen wird. Darauf bestürmen die Seele des Stiers und der Kuh den Weisen Herrn mit Bitten, es so einzurichten, daß es für das Rind selber sowohl als auch den Bauern im Erdenleben keine Bedrückung geben soll (Str. 5). Die Seelen der Rinder rechnen also jetzt schon mit nichts anderem mehr als dem Erdendasein des Rinds, aber wollen erwirken, daß Gott ihre dienende Stellung milder gestaltet. Er aber antwortet, daß der Bauer, welchem das Rind überantwortet wird, nicht die Macht hat zu wirksamem Schutz des Rindes (Str. 6) und ferner wird bekräftigt, daß das Rind dazu geschaffen ist, durch seine Milch dem Menschen Speise und Trank zu liefern (Str. 7). Mit der Anweisung dieser seiner Zweckbestimmung gibt sich nun aber das Rind, oder vielmehr dessen Seele, nicht zufrieden, sondern sie verweist auf ihre Zuordnung zum Guten Denken, gemäß den im Dualismus von Geist und Körper waltenden Beziehungen. Es fragen also die Seelen von Stier und Kuh (Str. 7 Schluß): „Wer sollte denn uns beide mit Gutem Denken für die Menschen aufziehen?" Denn nur, wenn der Mensch mit *Gutem Denken* die Viehzucht ausübt, kann dessen leidvoll dienende Stellung erträglich sein. Als Antwort darauf weist Ahura Mazda (Str. 8) auf den künftig erscheinenden Zarathustra hin, durch dessen Auftreten die mazdayasnische Lehre und damit die Behandlung des Rindes gemäß Gutem Denken Eingang finden wird.

Der sonstige Inhalt dieser Rede Zarathustras ist hier nicht zu erörtern; Einzelinterpretation derselben muß in Spezialarbeiten geschehen.

Eine andere Gathastelle, an der die Seele des Rinds erwähnt ist, Y. 28, 1, wurde früher wegen des Verhältnisses von Rind und Gutem Denken schon berücksichtigt. In unserem Zusammenhang kommt aber noch Y. 31, 9 in Betracht, wo zwar nicht ausdrücklich die Seele des Rindes genannt ist, aber offenbar eine ähnliche Situation vorschwebt. Denn es ist da — wiederum mit bemerkenswerter Analogie zu den Verhältnissen beim Menschen — gleichfalls von einer Wahl die Rede. Die Sonderstellung des Menschen als des einzigen zu freier Selbstbestimmung befähigten Wesens wird dadurch aber gar nicht erschüttert. Es heißt nämlich: „Dein war der Bildner der Kuh, der Verstand des Geistes, o Weiser Herr. Als du ihr einen Weg gabst, entweder auf die Seite des Landmannes zu treten oder auf die Seite dessen, der nicht Landmann ist, Str. 10: da wählte er (der Bildner des Rinds) für sie von diesen beiden den viehzüchtenden Landmann als wahrhaften Herrn, der auf das Gute Denken (achtet?)." Es ist also nicht das Rind selbst, sondern sein Schöpfer [1], der hier an seiner Statt die für dasselbe maßgebende Wahl vollzieht. Das Rind nun, weil es ja von guten Wesen geschaffen ist, gehört von vornherein und notwendig zur guten Welthälfte; es könnte gar nicht etwa an die Stelle des Wolfes treten. Folglich kann diese Wahl nicht von

[1] „Verstand des Geistes" ist keine recht verständliche Bezeichnung desselben. Er scheint damit dem Klugen Geist nahegerückt zu werden.

der fundamentalen Bedeutung sein wie die Wahl des Menschen. Auch hat sie insofern eine geringere Würde, als es sich dabei nicht um ein geistiges Prinzip dreht, sondern um eine irdische Tatsache, den Anschluß an gute oder böse Menschen — denn als solche gelten einerseits der viehzüchtende Bauer, anderseits der viehraubende Nomade. Diese Wahl drückt also nur aus, daß das Rind, als gutes Geschöpf, für die guten Menschen geschaffen und anderseits auf diese und deren Betätigung Guten Denkens angewiesen ist.

Diese Wahl, die hier für das Rind getroffen wird, ist also der Wahl durch das geistige Urwesen des Menschen nur äußerlich nachgebildet. Ich nehme an, daß dies kein wesentlicher Punkt in den Anschauungen über das Rind ist, sondern eine mehr gelegentliche Ausmalung und veranschaulichende Darstellung des Verhältnisses von Gutem Denken, frommen Menschen und Rinderzucht.

Die Spärlichkeit unserer Quellen gestattet freilich nicht, den mehr beiläufigen Charakter eines ausgesprochenen Gedankens positiv und statistisch zu erweisen. Häufigkeiten von verwandten Äußerungen lassen sich da überhaupt nicht in Rechnung stellen. Wenn man daraus nicht die falsche Folgerung ziehen will, alles irgend einmal Gesagte gleich stark zu bewerten, kann nur gründliches Durchdenken aller Zusammenhänge und Folgerungen eine verständige Bewertung der einzelnen Aussagen ergeben.

Jedenfalls bestätigt die Wahl, die für das Rind vollzogen wird, durch ihre wenigstens in einigen Punkten geltende Ähnlichkeit mit der Wahl des Menschen die für Yasna 29 dargelegte Auffassung als einer Szene in der ersten, geistigen Existenz, wie denn Zarathustra sehr viel von den Verhältnissen und Ereignissen im ersten, geistigen Dasein spricht, was man bisher nicht erkannt hat. Der Umstand also, daß in Y. 29 nirgends mit ausdrücklichen Worten der Vorgang ins erste Dasein verlegt wird, steht daher dieser Erklärung gar nicht im Wege. Viemehr bestätigt der Hinweis auf Zarathustra, der erst in Zukunft erscheinen wird, diese Auffassung aufs beste.

Dies aber spricht nun auch für die oben gegebene Erklärung der Stellung der Seele des Rinds in der seelisch-leiblichen Organisation des Rinds.

Hinzu kommt nun noch ein Zeugnis aus einem jüngeren Text, Dinkard IX Kap. 29, worüber ich auszugsweise berichte. Die Seele des Rinds klagte gegenüber Ohrmuzd, als sie bei der Schöpfung in der Versammlung der Amesha Spentas zugegen war. Denn sie sah in geistiger Weise voraus die Leiden, die über sie kommen würden in der körperlichen Existenz. Zahlreiche Grausamkeiten und Untaten der Gottlosen gegen das Rind werden aufgezählt, und die Seele des Rindes bittet dann Gott: Bestimme mich nicht für die Erdenwelt und deren schreckliche Leiden. Wenn du mich aber für das irdische Dasein bestimmst, dann mache es für mich ohne Leben, so daß es frei von Empfindung und ohne solche Leiden ist. Erschaffe mich für den Mächtigen [1], dessen Beistand mir Schutz gewähren kann. Die Klugen Un-

[1] So daß das Rind Fürsten und Herrschern unterstellt wäre und nicht den Bauern, die selber schutzbedürftig sind und zu schwach, dem Rind Schutz zu gewähren.

sterblichen sind nun zwar voll Teilnahme für die Seele des Rinds und seine berechtigte Klage, aber doch muß die Erschaffung der irdischen Geschöpfe stattfinden, damit diese, in erster Linie der Mensch, gegen Ahriman und seine Schöpfung kämpfen. Für den Lebensunterhalt, die Erhaltung des leiblichen Lebens des Menschen und zu seiner Unterstützung wird das Rind geschaffen. Es dient also der Förderung der Religion Zarathustras und der Mensch wiederum ist zum Schutz des Rindes und der sonstigen guten Geschöpfe bestimmt. Zarathustra wird als Helfer für das Rind erschaffen werden und das Vieh und andere gute Geschöpfe werden durch den Fortschritt der Religion erhalten werden.

Dieser Bericht ist eine wertvolle Bestätigung der aus dem Grundtext selbst gewonnenen Interpretation. In demselben war ja nicht mit ausdrücklichen Worten gesagt, daß sich das alles vor der Erschaffung der Körperwelt abspielt, sondern es hatte sich das nur aus dem gedanklichen Zusammenhang ergeben.

Man hat zwar häufig bestritten, daß dieser späte Text bindende Autorität für die Auslegung unserer Gatha habe. Das ist auch meine Ansicht; die Gathas müssen von uns selbständig interpretiert werden, wie das hier auch geschehen ist. Wenn dann aber die spätere religiöse Literatur eine entsprechende Auffassung einer Gathastelle bietet, so spricht das gewiß nicht gegen unsere unabhängig gewonnene Auslegung derselben, sondern für die Tradition innerhalb der Religionsgemeinschaft. Daß diese Tradition bezüglich Sprachform und Wortbedeutung viel zu wünschen übrig läßt, steht außer Frage. Aber daß so merkwürdige Anschauungen wie eine vor Erschaffung der Leiblichkeit stattfindende Unterredung zwischen der Urseele des Rinds und den himmlischen Mächten vermöge ihres Einklangs mit den allgemeinen kosmologischen Anschauungen für die Anhänger dieser Weltanschauung leichter zu bewahren war, als für uns wiederzugewinnen, ist eigentlich klar.

Neben dieser Auffassung des Dinkard besteht nun aber noch eine *Mißdeutung* der Gatha Yasna 29, auf welche wenigstens in Kürze eingegangen werden muß.

Im Bundehesh wird, wie bereits früher (S. 131 ff.) erwähnt, ein Trimillennium des körperlichen Daseins „ohne Opposition“ angenommen. Dieser Zeitraum stellt sich dar als eine Art Übergangsperiode zwischen geistigem Dasein und der erst im Zustand der „Vermischung“ in wirklicher Körperlichkeit erscheinenden Erdenwelt. Von höheren Lebewesen scheint da nur der eine Urmensch Gayomard und der *Urstier* existiert zu haben. Erst gegen Ende dieses Zeitraums dringt Ahriman in diese Welt ein, er erzeugt allerlei Übel und böse Geschöpfe und bewirkt dadurch den Tod des Stieres, welcher sterbend den Wunsch ausspricht, daß die Tiere (das Vieh) erschaffen werden sollen (Bdh. 3. 18). Nach dem Tod des Stiers wendet sich dann Ahriman auch gegen den Urmenschen. Im Kapitel 4 des Bundehesh wird der Tod des Urstiers näher geschildert, und da, nach dem leiblichen Tod des Rindes,

hebt die Klage der Seele des Rinds an. „Die Seele des Rinds, d. i. die Seele des einzig geschaffenen Stiers, trat aus dem Leib des Stieres hervor, stellte sich vor dem Stier auf und klagte zu Ohrmazd: ... Wem hast du die Herrschaft über die Geschöpfe übertragen? ... Wo ist der Mann, von dem du gesagt hast: ich werde ihn erschaffen, damit er Schonung lehre?“ (Bdh. 4, 2) [1]. Die Seele des Rinds geht dann in den Sternenhimmel, den Mondhimmel, den Sonnenhimmel und da wird ihr die Heilküre des Zarathustra gezeigt und dessen künftige Erschaffung verheißen (4, 4).

Das 10. Kapitel des Bundehesh kommt nochmal auf den Tod des Urstiers zurück und sagt, daß aus den Gliedern des getöteten Rindes Getreide und Heilpflanzen hervorsproßten und so erschaffen wurden, und daß der Same des Stiers auf den Mond verbracht und dort geläutert wurde. So wurde Leben im Leib erzeugt und es entstanden zwei Rinder, ein Stier und eine Kuh und weiterhin viele Arten von allerlei Getier.

Die Geschichte ist hier zunächst vergröbert. Die Klage gilt nicht mehr gedachtem, künftigem Leid, sondern wirklich erlebtem; auch handelt es sich nicht mehr darum, daß die Seele früher als der Leib besteht. Die Vorstellungskraft hält sich nicht mehr an das Gestaltlose; statt dessen aber wird eine dramatische Szene gewonnen und das eindrucksvolle Bild der aus dem sterbenden Leib heraustretenden Seele, die nun angesichts ihres eigenen Leichnams die Klage erhebt.

Hier ist jetzt die Rede von einem wirklichen Stier, und die Seele des Rinds hat dabei gar nichts zu tun; sie begleitet nur als Chor die Handlung mit Klagen und Wünschen. Daß sie sich trösten läßt durch den Ausblick auf den künftigen Zarathustra, ist im Grunde der einzige Zug, der aus der altzarathustrischen Legende übernommen ist. Aber gerade er paßt nicht recht her. Denn nachdem der Stier nun schon einmal totgeschlagen ist, hat er wenig Trost von der Aussicht, daß die Menschen mit künftigen Rindern nicht immer ganz so schlimm umgehen werden wie soeben der oberste Teufel mit ihm selbst. — Auch ist seine Ermordung hier gar kein wirkliches Unheil, vielmehr wird eben dadurch die Pflanzen- und Tierwelt hervorgebracht. Bei dieser Zeugung durch Samenverlust im Tod kommt auch nur der Stier selber in Betracht, ein Rinderpaar, wie es bei Zarathustra da ist, würde in diesen Zusammenhang nicht passen. Das Paar von Urseelen der künftigen Rinder ist etwas ganz anderes als der Urstier, bei dem es auf den leiblichen Samen ankommt, und wobei die Seele ein überflüssiger Statist ist.

All das läßt erkennen, daß hier Zarathustrisches in einen andersartigen Mythos hineingebracht ist. Und dies geht ferner vollkommen klar hervor daraus, daß Ahriman hier ein Wesen ist, das zwar das Böse will, aber das Gute schafft. Denn durch die Tötung des Urstiers entstehen Nähr- und Heil-

---

[1] Ähnlich Sel. of Zad. Sp. III.

pflanzen und das Stammelternpaar der Rinder — also jetzt erst Stier und Kuh — und sonstiges Getier, womit hier natürlich gute, nützliche Tiere gemeint sind. Nehmen wir dazu noch den mythologischen Zug, daß das Sperma des Rindes auf den Mond verbracht, dort geläutert wird [1] und daraus die Tierwelt entsteht, nicht etwa von Ohrmuzd oder Vohuman geschaffen wird, dann erkennen wir auch daran, daß wir in einer ganz anderen Welt sind, als der eigentlich zarathustrischen.

Ich lasse mich nicht ein auf einen Versuch, eine vorzarathustrische Sage vom Urstier zu rekonstruieren. Greifbar deutlich aber ist der Zusammenhang mit der Erlegung des Stieres durch Mithra, die uns in so vielen und oft wirkungsvollen Darstellungen vor Augen steht. Die Abschlachtung des Urstieres durch Mithra hat zur Folge das Wunder, daß aus dem Leib des verendenden Tieres heilsame und nützliche Kräuter und Pflanzen hervorsprießen. Der Samen des Stieres tritt im Tode hervor und wird aufgefangen — oft sehen wir auf den Reliefs eine Vase, einen Krater zu diesem Zweck untergestellt — und auf den Mond verbracht, dort geläutert und bringt dann alle Arten nützlicher Tiere hervor (Cumont, Textes et monum. rel. aux mystères de Mithra I, 305).

Ob diese Episode der späteren Mithrasmysterien gerade in dieser Weise dem alten Mithrakult zuzuschreiben ist, bleibt dahingestellt. Der Kern dieses Mythos ist natürlich alt. Obwohl der Zoroastrismus eigene und abweichende Schöpfungsanschauungen hatte, konnte er den kosmogonischen Gehalt dieses Mythos, die Erschaffung von pflanzlichem und tierischem Leben übernehmen. Das darin enthaltene dankbare Lob für diese rühmliche Heilstat konnte bei den Zoroastriern wiederklingen. Ebenso mußte die Vorstellung eines übernatürlichen, heiligen Urstiers, von dem auch noch im Tod Segen ausgeht, im Zoroastrismus günstigen Boden finden — obwohl sie im Widerspruch steht zu der vergeistigteren Anschauung einer Urseele des Rindergeschlechts. Die Verschmelzung von beiden hat denn auch kein wirklich sinnvolles Gebilde ergeben.

Unmöglich aber konnte die Tötung des Rindes als preiswürdige Großtat anerkannt und beibehalten werden, und der Gott, der sie vollzog, mußte der Verteufelung anheimfallen. Das ist denn auch gründlich geschehen, indem diese Tat als der erste Vernichtungsakt Ahrimans hingestellt wurde. Dann aber konnte das ganze um so gründlicher, wenn auch mit Umgestaltung und Verunstaltung, dem Zoroastrismus einverleibt werden durch Verknüpfung mit der echt alt-zarathustrischen Vorstellung des im Himmel über sein Erdenschicksal klagenden Rindes. —

An einer früheren Stelle dieses Buches (S. 135 ff.) habe ich schon auf diese Untersuchung vorausgedeutet. Dort wurde dargelegt, daß der Mythos von

[1] Weshalb bekanntlich schon im jg. Awesta der Mond bezeichnet wird als den Samen des Rindes enthaltend, ohne daß dies dort näher ausgeführt würde.

Gayomard als einem dem Heil der Welt und Menschheit dienenden Urmenschen nicht zarathustrisch ist. Man hat dahingehende Vermutungen, die einer Begründung im Awesta und ganz besonders in den Gathas entbehren, mehrfach damit zu stützen gesucht, daß man sagte, der Urmensch Gayomard und der Urstier gehören untrennbar zusammen. Da nun in den Gathas so etwas wie Urstier (und Urkuh) vorkommt, sei damit indirekt wohl auch Gayomard, der Urmensch, für Zarathustra bezeugt. Dieser Fehlschluß kommt daher, daß im Vergleichungseifer man nur die äußerliche Ähnlichkeit (Rind hier und dort), nicht aber die himmelweite Verschiedenheit der Vorgänge und ihres Sinnes beachtet hat.

Wir haben dagegen zwei ganz gesonderte Untersuchungen angestellt, und bei der einen aus Unstimmigkeiten in der Periodenlehre erkannt, daß eine besondere Periode des Gayomard nicht als ursprünglich anzuerkennen ist, bei der andern, daß der Urstier, der eng mit Gayomard zusammengehört, ganz etwas anderes ist als das Paar von Urseelen des Rindergeschlechts, denen vor den Leiden des Erdendaseins bangt. —

Ich habe in meiner Einleitung zu Yäsht 10 die in der zoroastrischen Mithraverehrung erkennbare Verschmelzung von Mazdaismus und Mithraismus gezeigt. Wenn man annehmen darf, daß der Gott, dem die Stiertötung zugeschrieben wurde, schon vor der hellenistischen Mysterienreligion Mithra war, zeigt die mittelpersische Form des Stiermythos in anderer Weise die beiden religiösen Ströme in Kampf und Vermischung.

SIEBENTES KAPITEL

DIE SEELE NACH DEM TOD.

Das Schicksal der Seele nach dem Tod ist verschiedentlich Gegenstand sehr eingehender Sonderbehandlung gewesen [1]. Es genügt daher hier eine Zusammenfassung, und bezüglich der Quellenbelege kann auf die übersichtliche Sammlung von Pavry verwiesen werden, welche das Material nach 3 (4) Perioden: Gathas, jüngeres Awesta, Pehleviliteratur (und neupersisches Schrifttum), scheidet. Die in den Gathas enthaltenen Anschauungen müssen freilich auch hier eine genauere Untersuchung und Darstellung erfahren; in der vorauszusendenden Übersicht über die späteren Vorstellungen kommt dagegen auf eine Sonderung nach den Stufen der Entwicklung wenig an.

Nach dem Tod, der in der bereits dargelegten Weise als Trennung verschiedener Wesensbestandteile des Menschen gilt, verweilt die Seele noch drei Nächte bei dem Leichnam. Erst in späterer Zeit kommt dabei zum Ausdruck der wahrscheinlich doch uralte Gedanke, daß die Seele in dieser Zeit hofft, das Leben werde wieder in den Leib zurückkehren und sie werde wieder in den belebten Leib eintreten können. Die Seele eines Frommen sagt in dieser Zeit fromme Gebete auf, während die Seele des Gottlosen klagt; denn sie ahnt ihr bevorstehendes Schicksal. Dabei zieht das Erdenleben nochmal an ihr vorüber. Davon aber gibt es verschiedene Auffassungen. Entweder nämlich durchlebt die fromme Seele nochmal alle Freuden ihres Erdendaseins, und erfreut sich in den drei Nächten nacheinander ihrer guten Gedanken, Worte und Werke, während die Seele des Sünders all ihr Erdenleid nochmal zu kosten hat und beunruhigt ist wegen ihrer schlechten Gedanken, Worte und Werke. Oder nach einer abgewogeneren Ansicht, die berücksichtigt, daß kaum ein Mensch ganz und gar gut oder vollkommen schlecht ist, vergegenwärtigt sich die Seele des Frommen in dieser Zeit auch die schlechten Gedanken, Worte und Werke ihrer Lebenszeit; sie wird deshalb von Sorgen befallen über den Ausgang des Gerichts, das ihrer wartet, und erleidet so im voraus Qualen. Das ist eine Strafe für ihre geringfügigen Sünden. Der Seele des Gottlosen aber werden ihre wenigen Verdienste ver-

---

[1] N. Söderblom, La vie future d'après le Mazdéisme, Paris 1901. — Jal Pavry, The Zoroastrian doctrine of a future life, New York 1926.

golten, indem sie sich derselben freut und daraus eine günstige Zuversicht für den Ausgang des Gerichts entnimmt, welcher freilich bald bittere Enttäuschung folgt.

Es ist logisch und gerecht, daß nur Verdienst und Schuld über das Ergehen der Seele in dieser Übergangszeit und weiterhin entscheiden. Das ist die grundlegende und wahrscheinlich ursprüngliche Anschauung. Aber daneben besteht die Vorstellung, daß gute und böse Geister um den Besitz der Seele streiten. Dieser Glaube schließt in sich die Möglichkeit, daß die Angehörigen des Verstorbenen die für seine Seele schützend eintretenden guten Mächte herbeirufen und durch Gebete unterstützen. Solcher Glaube ist als tröstliche Zuversicht und Gelegenheit zu lebendiger religiöser Betätigung natürlich von positivem Wert, obwohl er nicht wirklich zu vereinigen ist mit der inneren Notwendigkeit, daß gutes und schlechtes Verhalten des Menschen am Schicksal seiner Seele sich auswirken, und obwohl er dem sonst bis ins Kleine durchgebildeten Gedanken der strengen Gerechtigkeit zuwiderläuft. Man kann daher denken, daß das Bedürfnis, dem lieben Dahingeschiedenen noch Beistand zu leisten und in der *Fürbitte* sich selber Trost zu bereiten, auch der Ursprung des Glaubens an den *Kampf um die Seele* sei. Die Quellen lassen das aber nicht erkennen. Die älteste Erwähnung eines solchen Kampfes um die Seele enthält nämlich keinerlei Hinweis auf eine fürbittende Anrufung und nennt als guten Genius auch nicht den späterhin dabei stets angerufenen Srausha. Die Stelle findet sich im jüngeren Awesta, V. 7, 52. Da heißt es von einem, der ein löbliches Werk verrichtet hat: „Denn nicht werden um diesen Mann die beiden Geister in Kampf eintreten; ‚schreite voran ins beste Dasein', (so) werden ihn willkommen heißen die Sterne, der Mond und die Sonne, o Zarathustra, und ich selbst, der Schöpfer Ahura Mazda, werde ihn willkommen heißen." Hier ist offenbar angenommen, daß der Kluge und der Böse Geist selber um einen Menschen, d. h. um seine Seele, kämpfen, wenn er auf dem Weg durch die drei Himmelsregionen der Sterne, des Mondes und der Sonne in den Himmel des Weisen Herrn eingeht. Ob dieser Kampf in der Zwischenzeit der drei (Tage und) Nächte oder erst darnach stattfindet, ist nicht gesagt.

In den späteren Quellen ist es dagegen neben andern besonders der Teufel Vizarsha [1], der die Seele angreift, und Srausha, der Gehorsam, ist ihr Beschützer. An diesen wenden sich bis auf den heutigen Tag die Gebete und Zeremonien zugunsten des Verstorbenen. Er hat diese Rolle nicht nur, weil er der hauptsächlichste Dämonenbekämpfer ist (vgl. S. 78 und meine Einleitung zu Yäsht 11), sondern als der Gehorsam ist er der Inbegriff alles dessen,

[1] Der Name bedeutet „welcher wegzerrt". Er sucht die Seele mit einer Schlinge zu fangen und zu binden. Das ist, zunächst freilich gegenüber einer anders aufgefaßten Seelenvorstellung, der Lebens-Seele, die Funktion des Todesdaemons. Auch Vizarsha ist wohl ursprünglich ein solcher. Auch der bekannte Todesdaemon Astovidatu wird ja unter den Feinden der Seele genannt.

was im Einklang mit den Vorschriften der Religion steht. Wenn also die jüngeren Zeugnisse ihn auch mehr als den Seelengeleiter und Teufelsbekämpfer erscheinen lassen, so mag sein Beistand für die Seele ungefähr dasselbe bedeuten, wie wenn wir sagen, den Verstorbenen folgen ihre guten Werke ins Jenseits nach. Gewiß kann man also mit Pavry (S. 26) sagen, daß die Anrufung Sraushas beim Tod eines Frommen nur einem auch ohnedies sicheren Erfolg dient, einen Gottlosen aber nicht retten kann. Dennoch aber ist es nicht sinnlos, daß auch beim Sünder Srausha angerufen und sein Beistand geglaubt wird. Denn abgesehen davon, daß den Mitmenschen kein Urteil über das Verhältnis von Schuld und Verdienst beim Verstorbenen zusteht, gilt eben, daß Srausha Beistand leistet insoweit auch der Böse Gehorsam geübt hat.

Ferner aber kommt gerade hier vielleicht noch eine andere Auffassung von Sraushas Wesen in Betracht. Denn es gibt auch eine Gathastelle (Y. 33, 5; vgl. S. 75 und S. 200), in der eine Anspielung auf Sraushas Beistand auf dem Weg ins Jenseits enthalten zu sein scheint, und gerade da ist sein Name wohl eher als „Erhörung“ (durch Gott), denn als „Gehorsam“ zu verstehen.

Erst mit der Morgenröte nach der dritten Nacht vom Tode an naht der Seele die Entscheidung.

Wenn es die Seele eines Gerechten ist, so glaubt sie unter Bäumen in einem Garten sich zu befinden, deren balsamischer Blütenduft sie umweht. Ein Mädchen von wunderschöner Gestalt und edlem Ansehen, in weißen Kleidern und mit Schmuck angetan, naht sich ihr und die Seele fragt erstaunt: „Wer bist du Allerschönste?“ Die schöne Jungfrau antwortet: „O Mensch, der du gute Gedanken, gute Worte und gute Werke geübt hast, ich bin dein *geistiges Urwesen*“ (Daena). Die fromme Seele aber fragt weiter: „Wer hat dir in deiner Hoheit, Güte, Schönheit usw. Liebes erwiesen?“, und die Daena antwortet: „Du mit deinen guten Gedanken, guten Worten, guten Werken hast mir Liebes erwiesen, und da ich schon beliebt war, hast du mich noch beliebter gemacht, da ich schön war, hast du mich noch schöner gemacht, da ich geehrt war, hast du mich noch geehrter gemacht, — indem du dich nicht beteiligt hast an den schlimmen Taten der Gottlosen, sondern fromm gewesen bist.“

Die Seele des Sünders aber glaubt, inmitten von Eis oder einer Wüste sich zu befinden, wo abscheulicher Gestank ihr entgegenweht. Eine garstige Vettel, deren verfallener Leib in abstoßender Nacktheit schamlos entblößt ist, kommt zu ihr und antwortet: „Du Mensch von schlechten Gedanken, schlechten Worten und schlechten Werken, ich stelle deine bösen Taten dar und bin dein geistiges Urwesen. So schlimm ich war, du hast mich noch schlimmer gemacht, so schrecklich ich war, du hast mich noch schrecklicher gemacht, und so verachtet ich war, du hast mich noch verächtlicher gemacht, indem du dich nicht beteiligt hast an Opfer und Gebet, sondern böse Taten getan hast.“

Es findet sich — wie in einem Fall bereits angedeutet — in jüngeren Texten auch die Fassung, daß die edle Jungfrau und die abscheuliche Alte die Verkörperungen der guten und schlechten Werke seien. Wir sehen darin die Entwicklung, daß die ethische Bedeutsamkeit des Vorstellungskreises festgehalten, ja stark betont ist, der geistige Gehalt des Daenagedankens, ja überhaupt das Verständnis dafür, was die Daena eigentlich ist, verloren gegangen ist. Näher bleibt es dem Kern der Anschauungen, wenn gesagt wird, daß die Daena den Schatz der guten Werke des Frommen herbeibringt oder mit der schweren Bürde von Sünden belastet ist. Im Stil der bildhaften und dramatischen Ausgestaltung älterer, einfacherer Vorstellungen ist das der Ausdruck des Gedankens, daß im Himmel die Taten der Menschen niedergelegt und aufgespeichert werden, oder mit andern Worten, die noch mehr der Anschaulichkeit entbehren, daß der Weise Herr alle Taten weiß und merkt.

Man spürt aber, wie mit der darstellerischen Vergegenwärtigung der Daena die geistvolle Tiefe des ursprünglichen Gedankens vom geistigen Urwesen viel verloren hat. Ja, die Daena als solche ist völlig in Vergessenheit geraten, wenn es da und dort heißt, daß dieses schöne oder häßliche weibliche Wesen die Verkörperung der guten und bösen Taten selbst sei; und erst recht, wenn einer und derselben Seele beide Wesen entgegentreten, und die eine die guten, die andere die schlechten Werke des verstorbenen Menschen herbeibringt. Der gehaltvolle Gedanke der Daena-Lehre gibt also zuletzt gerade noch ein Motiv zu einer phantastischen Moralerzählung ab.

Doch, wenn damit einerseits die Hauptsache verloren ist — für die lebendige Bewegtheit der Darstellung ist damit etwas gewonnen. Denn nun folgt das von den drei Gottheiten[1] *Mithra*, *Srausha* und *Rashnu* abgehaltene Gericht über die Seele. In einer Darstellung desselben treten die Trägerin der Sündenlast und die Bewahrerin des Schatzes der guten Werke als Ankläger und Verteidiger auf und streiten gegeneinander, wobei natürlich diejenige, auf deren Seite die größere Zahl von Taten ist, obsiegt.

Dies dramatische Intermezzo ist ohne sachliche Bedeutung, denn die Feststellung des Tatbestandes und das Fällen des Urteils ist ja Sache der drei Totenrichter. Von Mithra und Srausha ist allerdings keine besondere Funktion bei diesem Gericht ersichtlich und nur die Tätigkeit des Rashnu ist dabei lebendig ausgemalt. Er hält eine goldene Wage und in deren Schalen legt er die guten und schlechten Taten des Menschen. Seine Wage wägt auf Haaresbreite genau und er kennt kein Ansehen der Person; Könige sind vor ihm nicht anders als der gemeine Mann.

Diese Gerichtsschilderung ist also etwas mager, besonders da gewöhnlich die beiden Hüterinnen von Guttaten und Missetaten in derselben fehlen. Auch ist sie nur eine verhältnismäßig späte Zufügung, wie denn Mithra eine

[1] Vgl. S. 77 mit Fußnote 1.

zwar alte, aber ursprünglich nicht dem Zarathustrismus angehörige Gottheit ist; und Rashnu, dessen Herkunft uns unbekannt ist, findet sich gleichfalls bei Zarathustra nicht erwähnt; ein persönliches Totengericht in dieser Form kann also Zarathustra nicht gelehrt haben, und auch im jüngeren Awesta ist es noch nicht erwähnt. Es ist dem Bedürfnis der Einbildungskraft entsprungen, eine bildliche Vorstellung anschauen zu können.

Dieses persönliche Gericht findet statt am Anfang oder auf der Mitte der *Cinvat-Brücke*, und durch diese vollzieht sich, gewissermaßen mechanisch, das eigentliche Gericht. Diese Brücke erhebt sich vom Elburz-Gebirge, und wenngleich späteren Schilderungen nach ihre Mitte über einem Rücken dieses Gebirges ist und ihr anderes Ende wiederum auf einer Höhe desselben ruht, so muß man nicht die geographische Lage desselben zu ermitteln suchen, sondern sich vergegenwärtigen, daß der Name Elburz ursprünglich ein mythisches Gebirge bezeichnet. Und ferner ist klar, daß diese Brücke überhaupt nicht von einem Berg zu einem andern, sondern von der Erde bzw. der höchsten Erhebung derselben in den Himmel führt [1]. Diese Brücke ist so eingerichtet, daß ihre Mitte durch eine scharfe Schneide gebildet ist. Diese gleicht einem Schwert, das neun Speerlängen breit, aber haarscharf ist. Die breite Klinge kann sich wenden, so daß entweder die flache Seite wagrecht liegt und einen Übergang gewährt, oder sie steht senkrecht mit der Schneide nach oben.

Zu dieser Brücke geleitet das schöne Mädchen die Seele des Frommen, wandelt sicher und freudig mit ihr über die kritische Stelle, die nun neun Speere breit ist, und führt sie ins Himmelreich.

Aber die Seele des Gottlosen, die sich wahrscheinlich sträubt, diesen Gang anzutreten, wird vom Teufel Vizarsha gebunden dahin geschleppt und ihre Daena gebietet ihr, die messerscharfe Schneide zu betreten. Von da stürzt sie hinunter, noch gestoßen von dem Teufel Vizarsha und erschreckt von dem Ungeheuer ihrer bösen Taten. Gerade unter der Stelle aber, die keine sündige Seele überschreiten kann, öffnet sich in der Tiefe der Schlund der Hölle.

Ebenso wie das geistige Urwesen des Gerechten mit ihm in den Himmel eingeht, so muß auch die Daena des Missetäters mit ihm in die Hölle stürzen. Das wird zwar nirgends ausdrücklich gesagt, geht aber aus manchem hervor, u. a. auch aus einer Fassung, wo die „schlechten Werke" an Stelle der bösen Daena getreten sind.

Dies ist der Haupttakt — und ursprünglich der einzige — des Gerichts. Doch auch hiezu finden sich noch ausmalende Einzelzüge, von denen einige kurzer Betrachtung wert sind.

Vorausgeschickt sei, der Chronologie zum Trotz, die Auffassung einer späten

---

[1] Einen ausführlichen Versuch, die im Cinvat-Mythos enthaltenen Vorstellungen zu erfassen, jedoch ohne vergleichende Berücksichtigung sonstiger Mythen von der Jenseitsbrücke, siehe in meiner Einleitung zu Yäsht 15.

Quelle [1], wonach die Seele in der Zwischenzeit der drei Nächte noch nicht mit der Daena zusammengetroffen ist. Allein also tritt sie den Gang auf die Brücke an. Und gleich beim ersten Schritt auf die Brücke strömt ihr, wenn es die Seele eines Gerechten ist, der erquickende Wohlgeruch entgegen. In der Mitte aber der Brücke hat sie die beglückende Erscheinung der huldvollen Jungfrau, die sich als die guten Werke dieses Menschen zu erkennen gibt. Nach dieser kurzen Unterredung umarmt das Mädchen die Seele und freudig und getrost schreiten sie gemeinsam über die Brücke hin ins Paradies. Die sündige Seele aber wird bei ihrem verhängnisvollen Gang sogleich von höllischem Gestank angeweht und die scheußliche Unholdin tritt ihr auf der gefährlichen Mitte der Brücke entgegen. Entsetzt, wie ein Schaf vor dem Wolf, trachtet sie zurückzufliehen und das Scheusal gibt sich als die Gestalt ihrer Missetaten zu erkennen. Auch sie umarmt die verworfene Seele und reißt sie damit von der Brücke herab, so daß sie gemeinsam in die Hölle stürzen.

Ich hebe diese Fassung hervor, weil sie in ihrer einfachen Geschlossenheit am erhabensten dieses Geisterschauspiel zwischen Himmel und Erde vorstellt und alles in eine bedeutende Szene von wenigen Augenblicken zusammendrängt. Man muß nur absehen von allerlei Parallelfassungen, wie sie z. T. kurz angeführt, und von der frommen Salbaderei, mit der solche Dinge nun einmal gerne vorgetragen werden, um die danteske Größe eines solchen Bildes zu würdigen.

Sekundär ist an dieser Fassung, daß die Verkörperung der Taten an Stelle des geistigen Urwesens getreten ist. Daß aber dieses Wesen mit der sündigen Seele hinabstürzt, ist als richtig bewahrter Zug zu unterstreichen. Und ein solcher ist wohl auch, daß die gute Genie des Frommen ihm über die Brücke entgegenkommt; sie kommt also aus dem Reich des Geistes und der Seligkeit. Ein für allemal bleibt unklar, woher die schlechte Daena kommt, — das gehört zu der mehrfach bemerkten Unvollständigkeit der Nachrichten über die schlechte Welt. Man muß doch annehmen, daß sie von ihrer falschen Wahl an im Bereich des Bösen Geistes verweilte.

Außer dem Vizarsha bedrohen noch andere Teufel die Seele beim Überschreiten der Brücke; der mit Vizarsha nahe verwandte Todesdämon Astovidatu, Aishma, der Mordgrimm und der böse Vayu, der üble Wind [2] und noch weitere. Dagegen ist sie schützend geleitet von Srausha, dem Gehorsam, von Rashnu, dem Gerechten, von Vurthraghna (Behram), dem Sieg, von dem guten Vayu, dem günstigen Wind. Auf den Wind wird nochmal zurückzukommen sein.

Eine besondere Rolle spielen auch zwei Hunde. Schon im jüngeren Awesta heißt es, daß das schöne Mädchen der Seele entgegenkommt in Begleitung

---

[1] Sad Dar Bundehesh 99, 5—9; Pavry, S. 44 f.

[2] Über Vayu siehe meine Einleitung zu Yäsht 15.

zweier Hunde, und daß die Hunde, die beiden Brückenwächter, der Seele eines Sünders trotz ihres Geschreies und Wehklagens beim Betreten der Brücke nicht Beistand leisten. Diese Besonderheit ist von hohem mythengeschichtlichem Interesse und hängt zusammen mit der Zeremonie des Seg-did (Hundsblick), ist aber ursprünglicher als diese. Bei derselben wird ein „vieräugiger" Hund, d. h. ein solcher, der über den Augen je einen Fleck hat, in das Leichenzimmer geführt, da sein Blick geeignet sein soll, Teufel zu bannen. Auch der Veda spricht nämlich von zwei vieräugigen Hunden, an denen der Verstorbene auf dem Weg ins Jenseits vorbei gelangen muß. Sie sind da auch die Boten des Todesgottes, welche unter den Leuten umhergehen und manchem das Leben rauben. Dieser böse Zug ist im Awesta, gemäß der dort geltenden Heiligkeit des Hundes, abgeändert. In weiterer Ferne hängt die Vorstellung von diesen Hunden dann auch mit dem Unterweltshund Kerberos zusammen. Es ist hier nicht der Ort, auf diese mythischen Dinge einzugehen; es galt nur anzudeuten, wie alte, nicht dem Zarathustrismus angehörige Gedanken verwendet sind, um die Schicksale der Seele auszumalen.

Von der entscheidenden Stelle der Brücke aus geht die Seele mit vier Schritten ins Jenseits ein. „Die Seele des frommen Mannes tut den ersten Schritt und setzt ihren Fuß auf den guten Gedanken, sie tut den zweiten Schritt und setzt ihren Fuß auf das gute Wort, sie tut den dritten Schritt und setzt ihren Fuß auf das gute Werk, sie tut den vierten Schritt und setzt ihren Fuß in die anfanglosen Lichter." Die drei ersten Schritte sind Vorstufen des höchsten, übernatürlichen Lichts, insofern die Bereiche der guten Gedanken, Worte und Werke gleichgesetzt werden den Himmelsregionen der Sterne, des Mondes und der Sonne. Die anfanglosen Lichter dagegen sind der Himmel des Ahura Mazda, das „Beste (Dasein)" oder das „Haus des Lobs". Wenn dabei jüngere Texte zwei Stufen des eigentlichen Himmels unterscheiden, wonach „das Beste" eben doch nicht das Allerbeste wäre, sondern nur das Haus des Lobs als eigentlicher Aufenthalt des Ohrmuzd gilt und den vorzüglichsten Menschen vorbehalten bleibt, so ist das sicher nicht ursprünglich.

Wenn die Seele dahin gelangt, *kommen* ihr die Seelen der früher Verstorbenen *entgegen*, begrüßen sie und fragen sie teilnehmend nach den Umständen ihres Scheidens vom Erdenleben und ihres Weges in die bessere Welt; Vohuman aber, der Amurta Sponta „Gutes Denken", erhebt sich von seinem goldenen Thron, ergreift die neuangekommene Seele bei der Hand und führt sie zu Ohrmuzd selber. Der aber bedeutet den anderen Seelen, die neuangekommene nicht mit Fragen zu belästigen, sondern, da sie einen schrecklichen Weg zurückgelegt hat, sollen die andern Seelen ihr himmlische Speise und Trank zur Erquickung bringen; sie wird dann auf einem juwelengeschmückten Sessel sitzen, mit den himmlischen Verehrungswürdigen zusammen.

Entsprechend schreitet die sündige Seele durch die Bereiche von schlechten

Gedanken, Worten und Werken, und mit dem vierten Schritt setzt sie ihren Fuß in die anfanglose Finsternis.

Der Parallelismus überwiegt hier die Anschaulichkeit, und es ist nicht möglich, die Bereiche von schlechten Gedanken, Worten und Werken mit irgendwelchen Höllenregionen oder Vorhöllen in Beziehung zu setzen. Auch ist nicht klar, ob diese Schritte im Herabstürzen getan werden, oder ob schon unten in der Hölle durch den Sturz angelangt noch ein Weg zur tiefsten Hölle durchschritten werden muß. Im übrigen aber ist hier wie anderswo die Phantasie bei Ausmalung von Höllenstrafen ergiebiger als in der Schilderung der Seligkeit. In der Hölle *kommen* der neuangekommenen Seele die Teufel *entgegen* und empfangen sie mit höhnischen Reden, Ahriman aber befiehlt, ihr faule und stinkige Speisen zu bringen. Gift, Schlangen und Skorpione und eiteriges Blut bilden da ihre Nahrung, und für jede Art von Sündern sind gräßliche Foltern bereit. Obwohl aber die gequälten Seelen dicht aufeinander gedrängt sind, so glaubt doch jede in unendlicher Einsamkeit zu sein, da sie nicht sehen und hören, und dies ist die Verschärfung jeder einzelnen Strafe. Die Verbindung von Seele und Wahrnehmungskräften ist da also aufgehoben.

Das selige Dasein im Himmel und die Höllenstrafen dauern vom Tod des Einzelnen bis zur Auferstehung, welche am Ende stattfindet. Je nach der Berechnung der Weltzeit, die man gemäß den oben (S. 130ff.) gegebenen Darlegungen annimmt, ist also die längste Möglichkeit von Seligkeit und Verdammnis rund 9000 Jahre oder 6000 Jahre; die ersten 3000 Jahre der geistigen Existenz zählen dabei ja nicht mit, da das Eintreten in Himmel oder Hölle den Tod des Erdenmenschen voraussetzt. Für Ausgleich des Umstands, daß die Seelen von Menschen, die gegen Ende der Weltzeit leben, demgemäß nun kürzere Vergeltung durchmachen, ist hinlänglich Gelegenheit, wie denn mancher Verdammte nach einer einzigen Nacht seiner Leiden schon fragt, ob seine 6000 Jahre noch nicht um seien.

Die zur Seligkeit oder Verdammnis Bestimmten heißen mit technischen Ausdrücken die „vorwiegend Guten" und „vorwiegend Schlechten" [1]. Unbedingte und ausnahmslose Rechtlichkeit wird nicht gefordert. Wie nun, wenn bei einem Menschen weder das Gute noch das Böse vorwaltet, wenn die im Jenseits niedergelegten oder vermerkten Guttaten die schlechten Handlungen nicht überwiegen? Es sind das die *Mittelmäßigen*, die bei der Wahlentscheidung keine wirkliche Entscheidung zu treffen imstand waren; vgl. S. 203 f. Wenn — vielleicht beim Abwägen durch Rashnu — sich ergibt, daß das Gute oder Schlechte einer Seele nur um zwei der moralischen Maßeinheiten (deren genauer Begriff schwer festzustellen ist) überwiegt, dann findet weder Verdammnis statt noch auch kann die Seele zur Seligkeit gelangen. Sie kommt vielmehr an

---

[1] Wörtlich: „deren Denken (Reden, Handeln) mehr gut (als schlecht) ist" oder umgekehrt: „die mehr schlechtes Denken (Reden, Handeln) haben (als gutes)."

den „Ort der Gemischten"; so nennt ihn das jüngere Awesta, weil bei diesen Seelen Gutes und Böses sich zu gleichen Teilen mischt. Im Mittelpersischen heißt dieser Ort Hamestagan. Dies Wort scheint zu heißen „das immer Stehende" oder „(Ort der) immer Stehenden". Diese aus mittelpersischem Sprachmaterial sich ergebende Bedeutung erscheint uns als wenig treffend und bezeichnend, und man hat aus der Awestasprache eine andere etymologische Deutung des Wortes zu entnehmen versucht, ohne damit für den Begriff etwas zu gewinnen.

Gleichwohl ist der Gedanke ganz klar. Es ist nicht etwa ein Fegfeuer (purgatorium), sondern ein Mittelreich zwischen Himmel und Hölle, wo kaum Lohn oder Strafe stattfindet. Und ein Mittleres ist es auch in räumlicher Beziehung. Die „Gemischten" oder Halb- und Halben können nicht über die Brücke in den Himmel gelangen, sie stürzen aber auch nicht von der Brücke in den Abgrund der Hölle, sie bleiben auf oder bei der Brücke. Diese erstreckt sich ja von den Gebirgen der Erde zum Himmel, sie überspannt und durchläuft also den Zwischenraum zwischen beiden. In diesem Zwischenraum verbleiben die Seelen der Unseligen, die doch nicht verdammt werden. Derselbe wird an sich leer gedacht, nicht etwa von Luft erfüllt. Denn Luft, die sinnlich nur wahrnehmbar ist, wenn sie von Geruch oder Bewegung erfüllt ist, würde als Element und Begriff gar nicht aufgefaßt. In dem leeren Raum bewegt sich vielmehr der Wind. Und Vayu, der Wind, weil er in der Mitte ist zwischen dem Himmel und der unteren Welt, hat sowohl eine gute als eine böse Natur. Wir verstehen nun besser als vorher, warum guter und böser Vayu unter den Wesen sind, welche die Seele bei ihrem Gang über die Brücke anfechten und in Schutz nehmen. Die Seelen der Mittelmäßigen aber bleiben im Wind. Guter und böser Vayu sind nun auch das Einzige, was durch warmen und kalten Hauch den Seelen der Mittelmäßigen eine geringfügige Vergeltung zufügt. Denn völlig neutral sind diese ja nicht. Erst von einem Überwiegen des Guten um drei Maßeinheiten an kommt die Seele in den Himmel, und wenn das Böse um drei überwiegt, in die Hölle. Es gibt also streng genommen 5 Grade der Mittelmäßigkeit (+ 2, + 1, 0, — 1, — 2), um deretwillen die Spätzeit sich auch noch eine bessere und eine schlimmere Region des Hamestagan ausgedacht hat [1].

ZARATHUSTRA ÜBER DAS SCHICKSAL DER EINZELSEELE.

In einem späteren Abschnitt werden wir von dem Schicksal des Alls am Ende, nach Ablauf der Weltzeit, zu handeln haben. In den jüngeren Texten ist nämlich die während der Weltzeit an der Seele des Einzelnen nach seinem

[1] Meine Anschauung über Vayu und Hamestagan ist ausführlicher begründet in meiner Einleitung zu Yäsht 15.

Tod vollzogene Vergeltung klar geschieden von dem Weltgericht am Ende, ja sie ist überhaupt etwas ganz anderes als diese Umgestaltung der geistig-leiblichen Welt, an der dann auch die Menschen, aber nicht als Seelen nach dem Tod, sondern als wieder lebendige leibliche Wesen teilnehmen.

Beide Vorstellungen stehen so selbständig nebeneinander, daß nicht etwa die eine aus der andern abgeleitet, eine Umgestaltung, Ausmalung oder Erweiterung der andern sein könnte. Daher ist nicht wahrscheinlich, daß eine derselben eine Zutat sei zu dem was Zarathustra selbst lehrte, und doch ist fraglich, ob sich in seinen Reden diese beiden ganz verschiedenen Gerichtsvorstellungen (iudicium particulare und iudicium universale) als gesondert nachweisen lassen. Dies ist ein wichtiger und schwieriger Punkt. Aus den manchmal nur andeutenden Worten des Propheten ist uns die Scheidung beider Gedankenkreise nicht stets erkennbar. Aber wir haben doch über das Eine und das Andere auch unmißverständliche Aussagen, die eine positive Antwort über diesen Punkt gestatten.

Von den drei Nächten nach dem Tod spricht Zarathustra nicht, und daß das Urteil durch drei Richtergottheiten nachzarathustrisch sein muß, wurde schon hervorgehoben. Ebenso sagt Zarathustra nichts davon, daß die Daena die guten oder schlechten Taten in Gestalt und Erscheinung verkörpert.

Wohl aber ist die Rede davon, daß die Taten der Menschen im Himmel vermerkt oder aufgespeichert werden.

Und das ist der sachlich wichtige Teil dieser Vorstellung ohne die gestalthafte und dramatische Darstellung derselben. In dieser Form ist die Anschauung, daß Gott klare Kenntnis von Verdienst und Schuld jedes Menschen hat, von Bedeutung allerdings nicht nur für das Seelengericht nach dem Tod, sondern auch für das jüngste Gericht, und es ist daher angebracht, hier auch die Aussagen dafür zu nennen, bei denen dem Propheten das Weltgericht am Ende vorschwebt. Er sagt: „In seinem Hause des Lobes aber wollen wir Gebete niederlegen“ (Y. 45, 8). Ferner werden die irdischen Taten des Menschen als sein Eigentum angesehen, das als Besitz und Verschuldung seinen Tod überdauert, und sie heißen deshalb seine „Hinterlassenschaft“ [1]: „Er nämlich ist durch das Wahrsein der kluge Beobachter der Hinterlassenschaft aller“ (Y. 44, 2) und „du, o Weiser Herr, kennst deren (der Frevler) Hinterlassenschaft am besten (Y. 32, 7)“; weiter heißt es von Ahura Mazda: „du kennst ihn (den Frevelhaften) o Herr, durch das Beste Denken dich erinnernd, was er verdient“ (Y. 32, 6).

Von der Aufbewahrung der Taten im Haus des Weisen Herrn spricht auch Y. 34, 2, doch ist die Übersetzung etwas unsicher. Die Taten des klugen Mannes, der vom Wahrsein begleitet ist, sollen darnach in die Vorhalle (?)

---

[1] *irixta-* = ai. *riktha-* „Nachlaß, Erbe“; so Andreas und Wackernagel (Nachr. Göttinger Ges. d. Wiss. 1930, 380) in Berücksichtigung meines damaligen Vorschlags.

des Weisen Herrn verbracht werden. Diese Vorstellung ist ferner verbunden und in Eins zusammengeflossen mit dem Glauben an die Aufnahme der verdienstvollen Seele in den Himmel, wenn Zarathustra Y. 49, 10 sagt: „Und dies, o Weiser, nimm in deinem Hause in Obhut, das Gute Denken und die Seelen der Wahrhaftigen, und ihre Dienste, wodurch Fügsamkeit und Preis (?; nämlich der Verehrungswürdigen?) (entsteht) . . .“ Wichtig ist sodann Y. 31, 13, 14; 13: „Welche offenkundigen und welche verborgenen Dinge mit Strafe bestraft werden, o Herr, und wer für kleines Vergehen vollkommene Freisprechung erlangt, das siehst du deutlich in deinem Auge, der du durch Wahrsein Wächter über das alles bist.“ 14: „Darnach frage ich dich, o Herr, was ja doch herbeikommen und eintreten wird: welche Forderungen werden von dem Wahrhaftigen erhoben werden und welche, o Weiser, von den Lügnern, auf Grund dessen, was sie gegeben haben? Wie wird das sein, wenn die Zusammenfassung sein wird?“ Die „Zusammenfassung“ ist gewiß eine Art Gericht und man versteht allgemein unter diesem Wort etwas wie eine Abrechnung, wobei das, was die Menschen „gegeben haben“ (Andreas und Wackernagel: „Einzahlungen“, Bartholomae: „Buchungen“) wie ein Haben oder Soll in Betracht gezogen wird.

Daß es auf das Maßverhältnis guter und schlechter Taten ankommt, spricht Y. 49, 4 aus, wo es von bösen Menschen heißt, daß bei ihnen die Übeltaten nicht durch Guttaten überwogen werden. Y. 33, 1 aber ist gesagt: „Der Richter wird gerecht handeln gegen die Lügner und gegen den Wahrhaftigen und auch gegen diejenigen, bei denen Falschheit und Redlichkeit verbunden sind.“

Aus der Natur und Rolle des geistigen Urwesens versteht es sich von selbst, daß nach Zarathustras eigener Lehre dieses die entscheidende Ursache ist für das verschiedene Schicksal der Menschen nach dem Tode. Y. 51, 13: „Das geistige Urwesen des Lügners vernichtet (für ihn), was (ihm) infolge geraden (Wandels) gewiß (wäre), und seine Seele fürchtet sich vor . . . der Cinvatbrücke.“ Aber die dramatische Ausmalung einer Begegnung zwischen der Seele und ihrer Daena werden wir bei ihm von vornherein nicht erwarten. Jedoch ist seine Vorstellung doch plastisch genug, daß wir daraus das Bild entnehmen können, wie die Daena auf dem Weg ins Jenseits vorausschreitet; Y. 31, 20: „Lange Dauer der Finsternis, üble Speise, Worte des Wehklagens, in solches Dasein, ihr Lügner, wird euch euer geistiges Urwesen durch eure eigenen Taten führen.“ Abgesehen von der Ausmalung der Höllenstrafen, auf die wir noch zurückkommen werden, ist da hervorzuheben, daß die Daena durch die Taten (oder: mit den Taten) der Menschen diese führt. Es ist wohl nicht zu verkennen, daß da in Zarathustras eignen Worten die Vorstellung, daß die Daena die Taten aufbewahrt, enthalten ist.

Aber das bedeutet nicht, daß die Daena etwa eine Art Richterfunktion habe, sondern sie selber ist es, was gerichtet wird. Es ist bereits hervorgehoben worden, daß in den jüngeren Darstellungen, wo keine rechte Klarheit über das Wesen der Daena mehr herrscht, es auch einigermaßen verschleiert ist,

daß sie das Schicksal der Seele teilt. Doch ist an der oben S. 169 genannten Stelle des großen Bundehesh ausgesprochen, daß die Seele sich mit der Heilküre vereint, und das muß der Fall sein, weil ja das geistige Urwesen als das Freie, Entscheidende, auch das Verantwortliche ist. Zarathustra spricht daher gleichermaßen von dem künftigen Schicksal der Daena oder der Seele oder einfach des Menschen.

Letzteres z. B. 44, 9: „Das frage ich dich, sage mir's recht, o Herr, wie wird mir zum Heil sein die Lehre, die ich heiligen will, die mir als Verheißung auf das Reich da oben verkündet hat der wohleinsichtige Gebieter der Herrschaft, nämlich du, o Weiser . . ." Y. 51, 21: „Aus Fügsamkeit wird ein Mann klug. Ein solcher läßt durch Einsicht, Wort und Tat und durch sein geistiges Urwesen das Wahrsein gedeihen. Durch Gutes Denken wird der Weise Herr ihm die Herrschaft (das Reich) verleihen. Diese gute Vergeltung begehre ich" [1]. Fälle, wo dem Menschen schlechthin die Verheißung oder Drohung ausgesprochen wird, gibt es noch mehr.

Auf die Seele dagegen beziehen sich diese, wenn Zarathustra Y. 44, 8 sagt: „Zu welchen guten Dingen wird meine Seele schreiten?"; Y. 45, 7: „In Nichtsterben wird die Seele des Wahrhaftigen glücklich sein, immerfort aber werden die Leiden des Lügners sein." Daena und Seele des Sünders sind zusammen genannt Y. 46, 11: „Ihre eigene Seele und ihr eigenes geistiges Urwesen wird sich ängstigen, wenn sie dahin gehen, wo die Brücke des Cinvat ist." Vergleiche die schon vorgelegte Stelle Y. 51, 13, wo ebenfalls geistiges Urwesen und Seele vor der Brücke bangen. Und für die Daena seiner Tochter betet Zarathustra Y. 53, 4: „Den aus Gutem Denken folgenden glanzvollen Gewinn . . . möge der Weise Herr ihrem guten geistigen Urwesen geben für alle Zeit." Sodann noch Y. 49, 9: „Die mit dem Wahrsein Verbundenen machen ihr geistiges Urwesen der besten Belohnung teilhaftig."

Zwei Stellen, an denen Zarathustra die Cinvatbrücke erwähnt, haben wir schon kennen gelernt. Die dritte ist Y. 46, 10: „Wer mir, Mann oder Weib, geben wird, was du, o Weiser Herr, als das Beste des Daseins kennst, als Vergeltung für sein Wahrsein (werde ihm zuteil) durch Gutes Denken die Herrschaft (das Reich); und diejenigen, denen ich beistehen will, Euresgleichen anzubeten, mit denen allen will ich voran die Brücke des Cinvat überschreiten."

Der wesentlichste Punkt der späteren bilderreichen Darstellung vom Gang ins Jenseits findet sich also auch bei Zarathustra bezeugt. Er ist in bezug auf sich selbst gewiß, daß er diesen Weg zurücklegen wird, und erhofft und

---

[1] Die Herrschaft, die verliehen wird, und die Vergeltung, die der Prophet für sich (er sagt nicht für seine Seele, seine Daena) begehrt, könnten hier auch diesseitige Güter sein. Das unmittelbar Vorausgehende macht jedoch wahrscheinlich, daß es sich um die jenseitige Vergeltung handelt. Siehe darüber sogleich.

erwartet das gleiche für seine Anhänger, während die Lügner zittern müssen, die Brücke zu betreten.

Bei Zarathustra heißt dieser kritische Teil des Wegs ins Jenseits *činvato pərətu-*. Das ist also nicht ein zusammengesetztes Wort, wie das jünger awestische *činvatpərətu-*, sondern das Substantiv *pərətu-* „Durchgang, Furt, Brücke" ist mit dem Genitiv eines Partizips *činvant-* verbunden, dem man die Bedeutung „absondernd, scheidend" beilegt. Man übersetzt also „Brücke des Scheidenden, des Scheiders" und nimmt allgemein an, derjenige, welcher aussondert und scheidet, sei der Weise Herr. Man könnte sich dafür zur Not berufen auf die Gathastelle Y. 46, 17, wonach: „Der Weise Herr den Gerechten und den Ungerechten scheidet durch seinen kundigen Berater, das Wahrsein." Aber da steht das Verbum *či* in Zusammensetzung mit dem Praeverb *vi-* „auseinander, zer-", und nur in dieser Verbindung heißt es „scheiden, sondern". Das einfache Verbum, ohne die Präposition *vi*, heißt jedoch „aufschichten, sammeln, zusammenlesen" und das paßt weder für die Bezeichnung der Brücke noch für eine Richtertätigkeit Gottes. Auch hören wir niemals, daß Ahura Mazda an dieser Brücke sich befinde oder dort als Richter tätig sei, vielmehr wissen wir, daß die Brücke automatisch und geradezu mechanisch sich verschieden verhält gegen Gottlose und Gerechte. Dies drückt symbolisch die unerbittliche Notwendigkeit aus, mit der die Gerechtigkeit waltet. Es ist also abgesehen von den sprachlichen Schwierigkeiten gar nicht wahrscheinlich, daß Zarathustra diese Brücke nach einer sonst unbekannten Funktion seines Gottes benannt haben sollte. Denn die Vorstellung eines solchen gefährlichen Zugangs zum Jenseits ist nicht seiner Phantasie entsprungen, sondern er hat diese, und wohl auch die Bezeichnung dafür, aus dem Glauben seines Volkes übernommen. Verbreitet und uralt ist nämlich die Vorstellung, daß nach dem Tod ein gefahrvoller Weg beschritten werden muß, sei es daß ein reißender Strom zu passieren, ein Abgrund zu überschreiten ist, oder daß ein Weg gradan in den Himmel hinaufführt, von dem man in die Tiefe stürzt, falls man im Hinabsehen von Schwindel befallen wird. Tüchtige Schwimmer, Helden, die am Weg lauernde Ungeheuer bestehen können, wackere kühne Männer haben dabei mehr Aussicht, in das bessere Jenseits zu gelangen, während andere, die nicht über die in ihrem Volk geschätzten Trefflichkeiten verfügen oder nicht geschützt sind durch magische Praktiken, die man ihnen nachsendet, in ein geringeres Jenseits gelangen. Derartige Anschauungen hat Zarathustra übernommen und man spürt die Nachwirkung der „heidnischen" Auffassung davon noch in den mittelpersischen Ausmalungen — ich erinnere nur an das über die Hunde Gesagte. Für Zarathustra aber war diese Brücke wohl nicht von grundlegender weltanschaulicher Bedeutung, sondern er verwendete dies eindrucksvolle und seinen Zuhörern bekannte Bild, das zunächst ethisch neutral war, um zu veranschaulichen, daß nur die „Wahrhaftigen" zum Weisen Herrn gelangen können.

Von den hier angedeuteten Bedenken ausgehend, habe ich in Dr. Modi Memorial Volume (1930) S. 263 ff. versucht, eine andere Erklärung für die Bezeichnung dieser Brücke zu begründen, wonach diese mit einem anderen Verbum *či* als die „Brücke über den Trennenden (Zwischenraum)" benannt ist. Näheres Eingehen auf diesen Punkt und die zugehörigen philologischen Einzelheiten ist hier nicht am Platz.

Wir suchen nun die Aussagen Zarathustras über das weitere Ergehen des Menschen zu überblicken.

Es empfiehlt sich, zunächst die anschaulichen und sinnlichen Vorstellungen zu betrachten. Denn sie sind es, was die uns schon bekannten späteren Schilderungen fortsetzen. Im allgemeinen sind die Menschen im Ausdenken von Höllenqualen erfinderischer als in der Ausmalung der Seligkeit. Bei einem so tiefen Geist wie Zarathustra gilt das nur insofern, als bei ihm in bezug auf die Strafe die sinnliche Veranschaulichung, in bezug auf die Seligkeit das Unbeschreibliche, die Vereinigung mit den guten geistigen Mächten, vorherrscht.

Zarathustra also sagt Y. 49, 11: „Aber denen, die schlechte Herrschaft führen, schlecht handeln, schlecht reden, deren geistiges Urwesen und deren Denken schlecht ist, den Lügnern, gehen die Seelen mit *schlechten Speisen* entgegen. Im Haus der Lüge werden sie die rechten Genossen sein." Das ist der Empfang der Seelen im Jenseits, genau wie die späteren Quellen ihn schildern. Ferner sagt eine Gathastelle Y. 53, 6: „Für die Lügner, welche Wehegeschrei erheben (?), wird schlechte Speise (vorhanden sein, und) die Seligkeit wird ihnen, die das Wahrsein unterdrücken, verloren gehen. Auf solche Weise zerstört ihr das geistige Dasein." Eine andere Stelle, wo „lange Dauer der Finsternis, schlechte Speise und Wehklagen" zur Beschreibung der Verdammnis dienen (Y. 31, 20), wurde schon erwähnt. — Der Genauigkeit halber sei angemerkt, daß das mit „Speise" übersetzte Wort Essen und Trinken zugleich bedeutet.

Auf die Seligkeit weist deutlich der Schluß folgender merkwürdiger Strophe Y. 49, 5: „*Milch und Butter* (genießt; so ungefähr das fehlende Verbum zu ergänzen) derjenige, o Weiser, der sein geistiges Urwesen vereint mit dem Guten Denken, ein jeder, der durch Wahrsein nah verwandt (?; oder: wohl bekannt) ist mit der Fügsamkeit. Mit all diesen (werde ich sein) in deinem Reich, o Herr." Die Bedeutung des Wortes Butter kann als feststehend gelten. Dasselbe ist oft mit einem bekannten Wort für Milch verbunden, hier und an einer jünger awestischen Stelle jedoch nicht mit dem gewöhnlichen Wort für Milch, sondern mit einem, das etymologisch mit ai. *iṣ-* „Trank (besonders aus Milch)" zusammenhängt. Etymologie und Wortgebrauch lassen es daher als eine besondere (vielleicht rituelle?) Bezeichnung für Milch oder ein mit Milch bereitetes Getränk erscheinen. Dies mußte hier bemerkt werden, weil hier wie bei dem Entgegengehen mit eklen Speisen die Linie zu verfolgen

ist zwischen Zarathustra und den späteren Quellen. Diese (H. N. 2, 18; M. i. Kh. 2, 152) lassen nämlich die ins Paradies eintretenden Seelen mit „Frühlingsbutter“ (die durch Wirkung der Frühlingskräuter besonders köstlich ist) empfangen.

Ein edleres Bild der Paradieseserrlichkeit als Speise und Trank geben Licht und Sonne, durch die Zarathustra gleichfalls die Seligkeit schildert, s. unten. Aber die unserem Empfinden zunächst verborgene Würde des Bildes vom Milchgenuß ist begründet in der Heiligkeit des Rindes und der von der Kuh gespendeten Nahrung (vgl. Y. 29, 7) und in der auch dem körperlichen Guten gezollten Verehrung. Und wir dürfen ferner sagen, daß für primitiven Glauben und phantasievolles Schauen die Vorstellung von Essen und Trinken im Jenseits unentbehrlich ist. Die Lehre von der Oberherrschaft geistiger Wesenheiten über das Körperliche und von der Entsprechung dieser beiden Reiche gibt nun auch die Möglichkeit zu einer hohen Vergeistigung dieser Anschauung von himmlischer Nahrung. Denn Zarathustra sagt vom Paradies Y. 34, 11: „Wohlergehen (oder: Heilsein) und Nichtsterben, die beide dein sind, werden Trank und Speise sein.“ Diese beiden sind ja, im System des Dualismus von Geist und Körper, die himmlischen Vertreter von Wasser und Pflanzen, also von Getränk und Speise. So heißt es denn auch Y. 45, 10: „Er hat durch sein Wahrsein und durch Gutes Denken gelehrt, daß in seinem Reich Wohlergehen und Nichtsterben sein werden, immerwährende Kraft für uns in seinem Haus.“ Auch Y. 44, 17 und 18 spricht Zarathustra von der künftigen Vereinigung mit Wohlergehen und Nichtsterben, die der Weise geben wird, doch scheint da das Dasein nach dem jüngsten Gericht gemeint zu sein. Wenn ferner Zarathustra Y. 45, 5 sagt, daß alle, die sich gehorsam erweisen, durch Taten aus Gutem Geist (gleich: Gutem Denken) zu Wohlergehen und Nichtsterben gelangen sollen, und 47, 1, daß der Weise Herr uns Wohlergehen und Nichtsterben geben möge, so ist da nicht zu erkennen, daß sich dies aufs Jenseits, und nicht etwa auf das irdische Leben bezieht.

In diese Sphäre gehört aber nun weiter das poetische Bild Y. 33, 3, das doch wohl auch die jenseitige Vergeltung im Sinne hat: „Wer gegen den Wahrhaften sehr gut ist, sei es als Familienmitglied oder als Geschlechts- oder als Stammesgenosse, o Herr, oder wer mit Eifer das Rind pflegt, der wird dann sein auf der Weide des Wahrseins und des Guten Denkens.“

Der „langen Dauer der *Finsternis*“, womit Y. 31, 20 die Verdammnis geschildert ist, steht in der gleichen Strophe gegenüber: „Wer zum Wahrhaftigen hingeht, Herrlichkeit ist hernach sein Besitz.“ Diese Herrlichkeit wird aber an anderer Stelle (Y. 30, 1) beschrieben als „die Freuden, die durch ihre *Lichter* schön anzuschauen sind“. Ferner heißt es Y. 31, 7: „Der es als der uranfängliche (wörtlich: erste) Vater erdacht hat, die Seligkeiten mit Licht anzufüllen, der ist durch seinen Verstand der Schöpfer des Wahrseins.“ Offenbar beziehen sich diese Worte auf das erste Dasein. Aber als

Reich des Geistes ist dies nichts anderes als der Ort der günstigen Vergeltung. Wird doch auch das Paradies Y. 53, 6 einfach als „das geistige Dasein“, also ebenso wie das erste Dasein bezeichnet, und zeigt doch auch das Wort „Seligkeit“, das hier gebraucht ist, daß wir an dieser Stelle zugleich die Schilderung des Aufenthalts nach dem Tod sehen dürfen. Und wiederum ist die am Ende sich vollziehende Verklärung der Welt in diesem Punkt dem schon vorher bestehenden Reich Gottes (und dem Paradies der Verstorbenen) gleich, denn Y. 43, 16 beziehen sich die Worte: „das sonnenhelle (sonnenscheinige) Reich“ offenbar auf jenen Endzustand.

Gleich wie es von der Finsternis heißt, daß sie *lange dauern* wird, so ist auch von der langen Dauer des himmlischen Daseins die Rede: Y. 43, 13: „(gewährt mir den Wunsch) nach der langen Dauer des wünschenswerten Daseins, das in deinem Reiche sein soll“; Y. 43, 2: „Und unser soll das Allerbeste sein; durch das Streben nach der Seligkeit soll man die Seligkeit erlangen durch den kundigen, sehr Klugen Geist, o Weiser, durch den (?) du vermittels des Wahrseins die Wonnen des Guten Denkens geben wirst alle Tage, die Freuden des langen Lebens.“ Y. 33, 5: „Der ich deine Erhörung (Srausha, Gehorsam; vgl. S. 75) als die allergrößte zu Hilfe rufen will, . . . wenn ich zu dem langen Leben gelange, zum Reich des Guten Denkens, zu den geraden Wegen vom Wahrsein her, bei welchen der Weise Herr wohnt.“ — Es ist bei dieser Stelle darauf aufmerksam zu machen, daß sich hier eine schon gathische Andeutung findet für die Unterstützung durch *Srausha* auf dem Weg ins Jenseits.

Dieses lange Leben heißt anderseits „gutes Leben“. Dabei ist natürlich nach dem Zusammenhang zu beurteilen, ob dieses Wort Glück im diesseitigen Leben oder die Seligkeit des Jenseits meint. Wenn z. B. Y. 46, 8 Zarathustra sagt, daß den Bösen „seine Taten fernhalten vom guten Leben, nicht vom schlimmen Leben“, so liegt es am nächsten, an die Folgen in diesem Dasein zu denken. Ebenso, wenn es Y. 32, 5 heißt, daß die Gottlosen „die Menschen um gutes Leben und Nichtsterben betrügen“, ist es möglich, daß diese beiden Güter diesseitig sind, oder daß Gutes Leben das diesseitige, Nichtsterben das jenseitige Glück bezeichnet[1]. Dagegen ist offenbar an die Seligkeit gedacht, und zwar die nach jüngstem Gericht und Verklärung der Welt herrschende, wenn Zarathustra Y. 33, 10 sagt: „Alle Lebensfreuden (wörtlich: alle Gut-Leben), welche es gab, gibt und geben wird, die teile aus, o Weiser, nach deinem Gefallen.“ — Auch sonst ist noch von erwünschten und angenehmen Dingen die Rede, so Y. 44, 2: „Wie sind zuvörderst die Annehmlichkeiten des besten Daseins zum Heil für denjenigen, der sie empfangen wird?“ Reichtümer als Vergeltungen Y. 43, 1 (vgl. Y. 43, 12) können wiederum als diesseitige Belohnung verstanden werden.

---

[1] Daß „gutes Leben“ hier gemäß seiner Stellung neben „Nicht-sterben“ nahezu dasselbe ist wie „Heilsein“, wurde S. 65 bemerkt.

Ferner sind Himmel und Hölle bezeichnet als *Behausungen* der guten und bösen geistigen Mächte, die dort wohnen. Schon haben wir gehört, daß die mit schlechten Speisen Empfangenen „im Haus der Lüge die rechten Genossen sein werden" Y. 49, 11; und ebenso sind die, welche vor der Cinvatbrücke zittern müssen, „Genossen im Haus der Lüge für alle Zeit" Y. 46, 11. Auch nach Y. 51, 14 werden die Sünder in das Haus der Lüge versetzt, und zwar „zuletzt" bzw. „am Ende" — ein Punkt, der noch zu erörtern sein wird.

Es entspricht der in den Gathas herrschenden Unbestimmtheit bezüglich des Vorrangs des Wahrseins oder des Guten Denkens — dem dann auf der Gegenseite entweder der Vorrang der Lüge oder des Schlechten Denkens gegenübersteht —, wenn neben dem Ausdruck „Haus der Lüge" auch „Haus des Schlechten Denkens" vorkommt. So heißt es Y. 32, 13 von den Priestern, die in Befolgung überkommenen Rituals beim Opfer Rinder schlachten und verzehren, und deshalb von Zarathustra zornmütig „Opferfresser" genannt werden, daß sie dem Haus des sehr Schlechten Denkens zustreben.

Mit einem andern Wort als Haus ist, bezüglich auf das Reich Gottes am Ende, Y. 30, 10 die Verheißung erwähnt „auf die gute Wohnung des Guten Denkens, des Weisen und des Wahrseins". Der Ausdruck „Haus des Wahrseins", der die Entsprechung von „Haus der Lüge" wäre, kommt nicht vor, einmal dagegen (Y. 32, 15) „Haus des Guten Denkens". Mehrfach aber begegnet ein Ausdruck, der doch wohl am besten als „Haus des Lobes", etwa auch des Liedes oder Lobpreises zu übersetzen ist. Schon erwähnt wurde die Stelle Y. 45, 8, wo Zarathustra sagt, „in seinem (des Weisen Herrn) Haus des Lobs wollen wir Gebete niederlegen". Ferner Y. 51, 15: „Was als Lohn Zarathustra den Gabenreichen (?; jedenfalls Anhänger der Religion) verheißen hat, zuvor schon ist im Haus des Lobs der Weise Herr dazu gelangt; dies verheiße ich mir durch Gutes Denken und für das Wahrsein durch euer (das von euch stammende) Heil" (Übersetzung unsicher); das Haus des Lobs ist ferner genannt in der mir einstweilen unverständlichen Strophe Y. 50, 4.

Es ist auffallend genug, daß damit ein aus dem Parallelismus zu „Haus der Lüge" und aus der sonstigen Terminologie herausfallender Ausdruck geschaffen ist. Er drückt wohl die jubelnde Erhebung des menschlichen Gemüts im Gedenken an Seligkeit und Gottnähe aus. Denn dieses Haus ist ja das Haus des Herrn, und während die Hölle in den Gathas niemals Haus des Bösen Geistes genannt wird, ist der Himmel in Anrede an Ahura Mazda öfters „dein Haus". Y. 48, 7: „Die ihr durch Wahrsein an . . . Gutem Denken festhaltet, zu dessen Gefolgschaft der kluge Mann gehört; seine Stätte (?, Aufenthalt?) ist in deinem Hause, o Herr"; vergleiche auch die vorhin genannten Stellen Y. 45, 8; „sein Haus des Lobs", Y. 45, 10: „sein Haus" und Y. 30, 10: „die gute Wohnung des Guten Denkens, des Weisen und des Wahrseins".

Die dort erwarteten Freuden stellen sich nun unter dem reinsten Bild

aus dem Sinnenleben dar als ein *Schauen* Gottes. Y. 28, (4) 5 sagt Zarathustra: „(der ich die Belohnungen des Weisen Herrn für die Taten kenne) — werd ich dich mit dem Wahrsein und das Gute Denken als ein zum Wissen Gelangter erschauen, und den Sitz des Herrn, den Gehorsam des sehr mächtigen Weisen?" Ferner wird Y. 32, 13 gesagt, daß die Opferfresser, die ins Haus des sehr Schlechten Denkens kommen, abgehalten werden vom Erschauen des Wahrseins. Wenn es dagegen Y. 33, 6 heißt: „diese beiden dir gehörigen (nämlich die vorerwähnten Wahrsein und Gutes Denken) begehre ich zu schauen und zu befragen", so dürfte da eine im diesseitigen Leben erhoffte Offenbarung gemeint sein.

Sodann noch das Gebet Y. 49, 8: „Darum bitte ich dich, o Weiser Herr, dem Frasha-ushtra und auch mir mögest du die ganz beseligende *Gemeinschaft* mit dem Wahrsein geben, die in deinem guten Reiche ist." Die Gottesgemeinschaft schlechthin ist der höchste Ausdruck der Seligkeitshoffnung, dem kein irdisches Bild mehr, auch nicht das des Schauens, anhaftet.

Es darf nebenbei vermerkt werden, daß auch die spätere Zeit diesen reinen Gedanken bewahrt und ausgedrückt hat, z. B. im jüngeren Awesta Y. 7, 25: „Dies gib du uns für dieses Dasein und für das geistige, daß wir erlangen die Gemeinschaft mit dir und mit dem Wahrsein für alle Zeit."

Und aus dieser Stelle tritt uns auch entgegen, daß der geläutertste Ausdruck der Seligkeitshoffnung und das reinste Streben zu Gott in diesem Leben dasselbe sind. — Diese Gleichheit des Ausdrucks bei verschiedenem Inhalt ist uns schon beim Schauen des Wahrseins begegnet; wir finden sie wieder bei der Vereinigung mit dem Wahrsein. So heißt es Y. 44, 13: „Das frage ich dich . . . o Herr: wie können wir die Lüge loswerden und zu denen hinunter fortjagen, die sich weigern, Gehör zu geben[1] und nicht auf die Vereinigung mit dem Wahrsein sinnen noch Lust haben sich mit dem Guten Denken zu beraten." Hier sind Vereinigung mit Wahrsein und Beratung mit Gutem Denken, im Gegensatz zu Ungehorsam, das richtige Verhalten von Erdenmenschen, wiewohl das „hinunter" zugleich an Teufel und Verdammte denken läßt, die bereits in der Hölle sind. Hier scheint also der Gedanke anzuklingen, daß Ungehorsam und Ablehnung des Wahrseins an sich schon eine Art Verdammnis wären.

Das Paradies ist nun weiterhin in verschiedenen Wendungen als „das *Beste*" bezeichnet. Nämlich als „das beste Dasein" (Y. 44, 2) und gegensätzlich dazu die Hölle als „das schlechteste Dasein" (Y. 30, 4). Besonders häufig aber heißt es schlechthin „das Beste" (*vahištəm*, mittelpers. *vahišt*, neupers. *bihišt* „Paradies"). Davon nur einige Belege: Y. 31, 6: „Dem soll das Beste gehören . . . (nämlich) jenes Reich des Weisen"; Y. 28, 8: „um das Beste bitte ich, o Bester, dich, den Herrn . . ."; Y. 43, 2: „unser soll das Aller-

---

[1] Wörtlich: „die voll des Nichthörens (sind)"; Ablehnung der Lehre und zugleich Ungehorsam.

beste sein"; Y. 47, 5: „Du, o Weiser Herr, hast . . . dem Wahrhaftigen alle (Dinge) versprochen, welche die Besten sind." Ähnlich ist der Ausdruck „bester Lohn" Y. 49, 9. — Einige der angeführten Stellen sind weiter vorn schon etwas ausführlicher vorgelegt worden. — Ferner heißt es „das Bessere" (Y. 53, 9) und „das, was besser ist als gut" Y. 51, 6; dagegen bedeutet „vom Guten zum Besseren gelangen" Y. 43, 3 wohl irdisches und jenseitiges Heil.

Nun aber ist „das beste" auch Beiwort des Guten bzw. Besten Denkens und beide Begriffe fließen ineinander. Denn es heißt Y. 30, 4: „daß am Ende das schlechteste Dasein für die Lügner, für den Wahrhaftigen aber das Beste Denken bestehe." Bestes Denken ist da also zugleich soviel wie Bestes Dasein, und ähnlich wie wir es vorhin bei dem Erschauen des Wahrseins und der Vereinigung mit ihm kennen gelernt haben, ist damit einer der Klugen Unsterblichen selber gleich dem Paradies. Die enge Beziehung von Gutem Denken und Bestem Dasein zeigt sich auch darin, daß die Seligkeit „Vergeltung des Guten Denkens" (Y. 33, 13) und „des Guten Denkens lichtvoller Gewinn" (Y. 53, 4) ist, und „die Wonne des Guten Denkens" (Y. 43, 2) heißt.

Nun ist ferner „das Beste" im nachgathischen Awesta ein häufiges Wort oder Beiwort für das Wahrsein, besonders in der hochgeschätzten Gebetformel: „Das Wahrsein ist das Gute, (ja) das Beste . . ." (Y. 27, 14; das Gebet Ashem-vohu). So auch gelegentlich in den Gathas. Nämlich Y. 28, 8: „O Bester, ich bitte um das Beste dich, den mit dem Besten Wahrsein gleichgewillten Herrn." Deutlich ist da Wort- und Gedankenbeziehung — um nicht zu sagen das Wortspiel — mit dem Begriff des Besten, der außer dem Weisen Herrn auch dem Paradies und dem Wahrsein beigelegt wird.

(Bestes) Wahrsein berührt sich hier also nahe mit dem Besten (Dasein); und ich glaube, daß noch inniger die Berührung beider Begriffe an andern Stellen ist, auf die ich jetzt deshalb nicht näher eingehen will, weil sie stark umstritten sind. Indem nun weiter in Y. 30, 4 Bestes Denken ganz deutlich soviel ist wie Bestes Dasein, so kommen diese beiden Klugen Unsterblichen darin nahe überein mit dem dritten der Klugen Unsterblichen, der Herrschaft, welche das „Reich des Guten Denkens" und zugleich die Seligkeit ist (Y. 33, 5; Y. 34, 11). Eigentlich ist die Herrschaft aber das Reich des Weisen Herrn, und Gutes Denken, sowie auch Wahrsein sind die hauptsächlichsten Mittler, durch die er sein Reich verleiht, wie mancherlei Stellen besagen.

Zarathustra hält sich wenig auf bei den Fällen, wo es sich weder um vollkommene Reinheit noch um gänzliche Verworfenheit des Menschen handelt; vgl. S. 192 f. Die eindringliche Art, mit der er die Menschen zur Einsicht und Einkehr aufruft und die gesteigerte Erhebung des Denkens und Empfindens, aus der heraus er spricht, läßt ihn darauf selten eingehen. Immerhin sehen wir, daß solche Mischungsverhältnisse bei ihm wohl bedacht waren, wie er denn einmal die schlechten Menschen beschreibt als solche, „deren böse Taten nicht durch gute Taten ausgeglichen werden" (Y. 49, 4) und ein andermal sagt, daß

man „für kleine Vergehen“ gänzliche Freisprechung (Loslösung) erlangt (Y. 31, 13).

Auch erwähnt Zarathustra solche Menschen, die weder als Lügner noch als Wahrhaftige gelten können und deutet ihr besonderes Schicksal an. Uns freilich möchte es erscheinen, als ob solche die Durchschnittsmenschen wären, aber es ist zu spüren, daß Zarathustra und seine Anhänger geneigt waren, die Menschen im allgemeinen als wahrhaft edel oder wirklich verdammungswürdig anzusehen, woneben die Mittelmäßigen eher für seltener gegolten haben mögen. Zarathustra erwähnt sie neben Lügnern und Wahrhaftigen als solche, „bei denen Falschheit und Redlichkeit verbunden sind“ (Y. 33, 1). Daß auch ihre Stellungnahme von der Entscheidung — vielmehr der Unentschiedenheit — des geistigen Urwesens abhängt, sagt er Y. 48, 4: „Wer sein Denken (teils) besser und (teils) schlechter macht, o Weiser, der folgt seinem geistigen Urwesen in Werk und Wort nach seinem Belieben, seinem Wunsch und seiner Wahl. Nach deinem Ratschluß wird er zuletzt abgesondert sein.“ Diese Absonderung ist der einzige Hinweis bei Zarathustra auf das, was später „Ort der Gemischten“ oder Hamestagan heißt.

ACHTES KAPITEL

DAS LETZTE.

Auch hier wird es dienlich sein, die Anschauungen und Lehren der späteren Zeit in Zusammenfassung vorauszuschicken [1]. Und zwar sollen diesmal die jünger awestischen Angaben gesondert nach den mittelpersischen behandelt werden.

DIE ENDEREIGNISSE NACH MITTELPERSISCHEN DARSTELLUNGEN.

Es ist früher (S. 131 f.) gezeigt worden, daß vom Auftreten Zarathustras bis zum Weltende ein Zeitraum von 3000 Jahren angenommen wurde. Dieser ist in gleiche Abschnitte eingeteilt und nach jeweils 1000 Jahren tritt ein Sohn Zarathustras als Bringer einer besseren Zeit auf. Dreimal nämlich als Zarathustra seiner Gattin Hvovi nahte, soll sein Samen zu Boden gefallen sein. Himmlische Genien aber bewahrten den Samen auf und verbrachten ihn in die Weltgewässer oder in den Kansava-See (= Hamun-See in Afghanistan), wo ihn zahlreiche Scharen der Heilküren bewachen. Jedesmal aber, wenn eines der drei Millennien sich seinem Ende nähert, wird eine Jungfrau in diesem Wasser baden und davon trinken [2] und dadurch einen Sohn empfangen, der als Helfer der Menschheit auftreten wird.

Diese Söhne werden genannt Hoshedar, Hoshedar-mah und Soshyans. Diese Namen sind — um diesen Punkt vorweg zu erledigen — Verstümmelungen awestischer Bezeichnungen. Dort heißt der erste von ihnen Uchshyat-urta, d. h. „der das Wahrsein vermehrt“, der zweite Uchshyat-nomah, d. h. „der die Andacht vermehrt“, und der dritte heißt Astvat-urta, d. h. „körperhaftes Wahrsein“ (in dem sich das Wahrsein verkörpert). Alle drei werden

---

[1] Wiederum werden nicht alle Tatsachen durch Textstellen belegt, und weniger wichtige Einzelheiten und Varianten übergangen. — Neben Söderblom, La Vie future sei als neueste Sonderdarstellung eines Teils der in Betracht kommenden Dinge genannt: E. Abegg, Der Messiasglaube in Indien und Iran, 1929.

[2] In dieser Art der Empfängnis erkennt man besonders deutlich den bei vielen primitiven Völkern verbreiteten Mythos von der Jungfrau-Mutter, der hier in den Zoroastrismus hereinbezogen ist.

bezeichnet als Saushyant, und dieser Titel ist in der mittelpersischen Literatur zur besonderen Bezeichnung des dritten und wichtigsten geworden. Die Bedeutung und der ursprüngliche Gebrauch dieses Wortes ist später zu erörtern; einstweilen setze ich dafür das Wort „Helfer“ ein.

Das Trimillennium, das mit dem Auftreten Zarathustras beginnt, hat gegenüber dem vorherigen dreitausendjährigen irdischen Zeitraum zwar den Vorrang, daß da die Religion herrscht und das Gute bestärkt. Aber gleichwohl kämpft das Übel der Welt dagegen an und das Böse erhebt sich immer wieder, zeitweilig mit erneuter und verstärkter Macht. Seuchen und Pestilenz, Erdbeben und Ungewitter, Hungersnot und Kriege, Sünde, Unglaube und Abfall suchen die Menschheit schrecklich heim. Und solches wird zunehmen, bis nach 1000 Jahren der erste Helfer erscheint und Hoshedar (Uchshyat-urta) den Glauben erneuert und bestärkt, die Feinde niederwirft und ein besseres Zeitalter heraufführt. Aber auch das von ihm eröffnete Jahrtausend wird durch die Sünden der Menschheit und die Angriffe der Teufel darniedersinken, neue Schrecken werden über die Welt kommen, bis am Ende dieses zweiten Millenniums Hoshedar-mah (Uchshyat-nomah) als zweiter Helfer kommen und Glauben, Glück und Frieden wieder herstellen wird. Gegen Schluß seines Jahrtausends aber wird sich durch noch schrecklichere Plagen das Ende der Welt ankündigen, als ob in einer letzten Kraftanstrengung die Mächte des Übels alles zu überwältigen drohten. Dann aber wird auch die Weltzeit erfüllt und abgelaufen sein, der dritte und eigentliche Helfer, der das Wahrsein verkörpert und Astvat-urta mit Namen heißt, wird in die Welt treten.

Die zu dieser Zeit lebenden Menschen werden den Tod nicht erfahren, sondern fortlebend in die neue Welt gelangen und umgestaltende Ereignisse durchmachen, die noch größer sind als der eigene Tod es wäre. Zunächst wird in ihrer Lebensführung die Veränderung eintreten, daß sie mit immer weniger Nahrung sich sättigen können, zuerst auf Fleischnahrung verzichten, dann auch nicht mehr pflanzliche Speisen und Milch genießen und nur mehr Wasser trinken, bis sie endlich nur mehr geistige Nahrung genießen, also ganz ohne Speise und Trank leben werden.

Da diese jüngeren Schilderungen für uns nur Ausgangspunkt für die Betrachtung der alt-zoroastrischen Vorstellungen sind, kann hier keine Untersuchung darüber angestellt werden, ob unter dem Einfluß jüngerer heterodoxer Lehren hier asketische Anschauungen eingewirkt haben, die etwa dahin gingen, daß die Menschheit durch Enthaltung von Speise und Abtötung des irdischen Leibes sich bereit und würdig machen müßte für die großen Prüfungen und Wandlungen, die ihrer harren. Immerhin mögen im Vorübergehen ein paar kurze Bemerkungen darüber verstattet sein. Der zunehmende Verzicht auf Speise wird nämlich allerdings in Parallele gestellt mit einer Schilderung der Urzeit, wonach die ersten Menschen, die anfangs ohne Nahrung lebten, durch Essen von immer kräftigerer Speise, zuletzt vom Fleisch

geschlachteter Tiere, sich versündigt und den Teufeln Einfluß gewährt hätten. Diese Beurteilung der anfangs verstärkten Nahrungsaufnahme und die entsprechende Bewertung des gegen Ende zunehmenden Verzichts auf Speise, die in der ausgesprochenen Parallele zu jenem Urzustand liegt, ist ganz gegen den eigentlichen Sinn des Zoroastrismus und seine Wertschätzung der körperlichen, irdischen Güter. Wie könnte denn stärkende Nahrung, die dem trefflichen gottgegebenen Leib förderlich ist, gering geachtet und ihr Genuß für sündhaft erklärt werden? Aber abgesehen von dieser Bewertung kann die Tatsachenschilderung selbst, daß die Nahrungsaufnahme bis zum völligen Verzicht eingeschränkt wird, auch so aufgefaßt werden, daß sie sich vollkommen mit der zoroastrischen Bewertung der Welt verträgt und sehr wohl echt, d. h. innerhalb des Zoroastrismus entstanden sein kann. Man kann dies nämlich auch umgekehrt so verstehen, daß sich damit schon die leibliche Vollkommenheit des Endzustandes ankündigt, der wie von allen Leiden, von Tod und Krankheit, so auch von der Last des Hungers und Durstes unbehelligt ist. Dann ist Fasten als Vorbereitung der Vervollkommnung des Leibes und als Vorstufe der Unsterblichkeit nicht Verneinung von Leib und Leben, sondern Verneinung von Notdurft und Entbehrung. Wird doch auch an anderer Stelle (Dinkard VII, 8, s. Abegg, Messiasglaube, S. 225) zeitweilige Verbesserung der Welt so geschildert, daß eine einzige Kuh Milch genug für tausend Menschen gibt, Hunger und Durst aufhören, ein einziger Trunk für drei Nächte sättigt, dann Milch und Pflanzennahrung so üppig wird, daß Fleischnahrung aufgegeben wird und ferner mit Verzicht auf Milch nur mehr Wasser und Pflanzen genossen werden. — Daß nicht asketische Geringschätzung leiblichen Daseins der ursprüngliche Sinn dieser Berichte sein kann, geht daraus hervor, daß auch diese nichtessenden Menschen noch in der letzten Zeit Kinder zeugen, und zwar solche, die einen nicht sterblichen Leib haben (Dad. i Din. 35, 3).

Nunmehr werden die Leichname der früher verstorbenen Menschen — der Gerechten und der Sünder — aufs neue mit Leben ausgestattet. Wie dies Wunder sich vollzieht, kann nicht erklärt werden. Es kann nur gesagt werden, daß die Wiederbelebung der Toten für Ahura Mazda leichter zu vollziehen ist als die Erschaffung von Himmel und Erde und aller Lebewesen — gleich wie es leichter ist, etwas früher Erlerntes, das man vergessen hat, wieder zu lernen, als etwas völlig Unbekanntes neu zu erlernen (Dad. i Din. 37, 5).

Es kann daher auch nicht angegeben werden, wie Soshyans, der Helfer, die Auferstehung bewirkt. Irgendwie werden die Toten dazu bereit gemacht und der Soshyans hat dabei mehrere Genossen. Die Anzahl derselben wird verschieden angegeben, öfters sind es 6, und ihre Namen stimmen in älterer und späterer Literatur ziemlich überein; nach anderer Angabe aber sind es 15 Männer und 15 Mädchen, ja auch 1000 Männer und Frauen werden erwähnt.

Zuerst erstehen die Heroen der Vorzeit wieder auf, der erste Mensch Gayomard usw., natürlich auch sehr bald Zarathustra und sein König Vishtaspa, der Beschützer der Religion; und solche heilige Männer wirken bei der weiteren Durchführung der Auferstehung mit, sei es durch den fördernden Einfluß ihrer früheren guten Werke, sei es durch ihre jetzt erneute Tätigkeit. Jedenfalls ist die Auferstehung nicht ein lediglich durch Gottes Wundermacht hervorgebrachtes plötzliches Ereignis, sondern zugleich eine Tätigkeit und Arbeit des Helfers und seiner Freunde, die 57 Jahre in Anspruch nimmt.

Seelen und Leiber werden also wieder vereinigt, und in dieser großen Versammlung der Menschen werden Angehörige und Freunde einander wieder erkennen. Jeder ist sich seiner Sünden und frommen Taten bewußt, und der Sünder wird sich gegen seinen gerechten Freund beklagen, daß er ihn nicht zum Rechten angehalten, und der Fromme, der das unterlassen, wird beschämt dastehen.

Nun werden Gerechte und Ungerechte geschieden und werden für drei Tage die einen in den Himmel, die andern in die Hölle eingehen. Das besondere dieser neuen Höllenstrafe und himmlischen Belohnung besteht darin, daß nun auch die niemals verstorbenen Menschen daran teilnehmen und ferner, daß Lust und Qual nun auch körperlich empfunden werden, während die im Einzelgericht nach dem Tod verteilten Belohnungen und Strafen ja nur die Seele berühren. Dieser Unterschied ist zwar nicht sehr überzeugend, denn begreiflicherweise werden ja auch die vorausgegangenen Schicksale der Seele im Jenseits, insbesondere die Höllenqualen, immer mit Bildern, die der Leiblichkeit entnommen sind, geschildert. Ferner scheinen auch die Frommen im Himmel in diesen Übergangstagen kein vollkommenes Herzensglück zu genießen. Denn wie die Strafen der Sünder in der Hölle dadurch verschärft sind, daß sie die Freuden der guten Menschen im Himmel vor Augen haben, so sehen auch diese vom Himmel aus die Leiden der Sünder. Und das Mitleid mit ihnen, besonders mit lieben Angehörigen und Freunden, die als Sünder erfunden worden sind, läßt sie Ströme von Tränen vergießen, welche sich vermischen mit der Tränenflut, welche die Sünder über ihre eigenen Leiden weinen.

Diese drei Tage in Himmel und Hölle sind zwar noch nicht die allerletzte Vergeltung, sie geben aber schon Gelegenheit zu völligem Ausgleich zwischen Schuld und Sühne. Denn wer bis jetzt noch nicht genug gebüßt hat, wird um so schwerere Strafen erdulden, wie denn z. B. sagenberühmte Feinde der Religion und der Nation schreckliche Exekutionen erleiden. Der verbrecherische, menschenfressende König Dahaka mit seinen 6 Schlangenhäuptern und der turanische König Frasiab, der Nationalfeind, werden dreimal nacheinander geköpft.

Es wird zurückzukommen sein auf den wesentlichen Punkt, daß auch die größten Sünder ihre Schuld damit abbüßen, fortan also frei von Schuld und Fehl sein werden.

Durch ein wunderbares Himmelsereignis (Sturz eines Kometen) wird bewirkt, daß alles Metall und Erz im Schoß der Erde und den Gebirgen schmilzt. Das ergibt einen Strom flüssigen Metalls. Alle Menschen, die nun nach dem dreitägigen Aufenthalt in Himmel und Hölle wieder auf der Erde versammelt sind, müssen diesen Strom geschmolzenen Erzes durchschreiten. Das ist ein letzter Gerichtsakt, und für den Frommen wird das sein wie ein Bad in warmer Milch, während die Gottlosen den ganzen Schmerz der furchtbaren Glut empfinden. Mit diesem Akt aber tritt zur Vergeltung noch etwas Wesentliches hinzu. Das Durchschreiten des Feuerstroms ist zugleich vollkommene Läuterung, und es wird dadurch alles Schlechte, was an den Menschen war, hinweggebrannt. Es ist nicht stets scharf geschieden zwischen den drei Tagen in Himmel oder Hölle und dem Durchschreiten des Feuerstroms, wie denn Dad. i Din. 32, 12 es so hingestellt ist, als ob nur die Gottlosen drei Tage in das geschmolzene Metall kämen; zugleich aber wird dabei diese Höllenstrafe als Beseitigung der ihnen anhaftenden Sünden hingestellt. Und das ist ein wesentlicher Unterschied des letzten Gerichts gegen die Vergeltung für die Seele nach dem Tod: daß das Schlechte dadurch beseitigt wird. — Alle Menschen gelangen durch diesen Glutstrom hindurch und stehen von nun an einander gleich, die ehemaligen Sünder sind nunmehr ebenso rein wie die Frömmsten.

Sie vereinigen ihre Stimmen zum Preis Gottes, der Helfer mit seinen Genossen vollzieht ein Opfer, und der dabei bereitete Hauma-Trank [1] verleiht allen Menschen Unsterblichkeit für immer.

Nun findet der Entscheidungskampf statt, bei dem Ohrmuzd den Ahriman besiegt, Gutes Denken das Schlechte Denken, Wahrsein die Lüge vernichtet, und so jeder gute Geist den ihm gegenüberstehenden üblen Geist überwindet. Wir haben die Textzeugnisse gerade über diesen Punkt im ersten Teil ausführlich verwendet, um die Gegenüberstellungen der guten und schlimmen Mächte daraus zu gewinnen. — Die Teufel werden in diesem Kampfe vernichtet, so daß nichts mehr von ihnen übrig bleibt. Die begebnisreiche Erzählung läßt aber Ahriman selber zunächst noch durch die Flucht aus diesem Kampf entkommen, wenngleich aller Macht beraubt.

Ohrmuzd kommt nun in die Welt, und zelebriert da als Oberpriester mit Srausha als Opfergehilfen eine kultische Zeremonie. Daraufhin entflieht Ahriman in die Finsternis. Nach der Darstellung des Bundehesh hat außer ihm noch ein böses Wesen den großen Kampf überlebt, eine Schlange, die neben dem Bösen Geist offenbar der Vertreter der bösen Körperwelt ist. Sie hat sich in die Hölle versteckt, aber der Strom von geschmolzenem Erz, der die ganze Erde überflutet, ergießt sich nun auch in die Hölle und die überlebende Schlange verbrennt da. Die Hölle wird ausgebrannt und dadurch

[1] Hauma, der beim alt-arischen Opfer verwendete Rauschtrank, der von Zarathustra verworfen, aber nachträglich wieder in die zoroastrische Religion aufgenommen wurde.

gereinigt. Zuletzt dringt der Glutstrom auch noch in das äußerste Versteck, wohin Ahriman sich geflüchtet hatte. Indem so der ganze Bereich des Bösen Geistes durchgeglüht und reingebrannt ist, wird das Gebiet der uranfänglichen Finsternis für das Gedeihen der Welt gewonnen und zu dem herrlichen Reich des Ohrmuzd hinzugeschlagen.

Daraus läßt sich auf völlige Vernichtung und Annihilierung Ahrimans schließen. Doch ist ein völliges Zu-nichts-werden eines unerschaffenen Geistes, der dem Geist Gottes ebenbürtig ist, auch eine befremdliche Konsequenz. Und in der Tat ist zumeist nur davon die Rede, daß Ahriman nach der völligen Niederlage macht- und wirkungslos werde. Beide Anschauungen mögen sich in der Weise verbinden lassen, daß Ahriman, indem er in die Flucht getrieben und aus jeglichem Bereich des kosmischen Daseins vertrieben wird, in ein völlig abstraktes außerkosmisches Nichts, in eine Leere, sich zurückzieht. Mit dieser Auffassung hat Junker (Über iran. Quellen d. hellenist. Aionvorstellung 136) eine Möglichkeit aufgezeigt. Gerade er aber scheint den „schlangengestaltigen Ahriman" und die „ahrimanische Schlange" (S. 128, vgl. S. 131), welche vernichtet wird, für identisch zu halten. Wie dem auch sei — er führt einige mittelpersische Textstellen an, wonach Ahriman „am Ende zugrund gehen" wird (S. 133) und getötet wird (S. 157 Anm. 20). Hinzu kommen noch weitere Stellen; so spricht Dinkard VII, XI, 7 (West, Pahlavi Texts V, 117) von der Vernichtung Ahrimans, und auch Dadistan i Dinik 32, 12 ist, wie von einer bekannten und natürlichen Sache, davon die Rede, daß „zur Zeit der Welterneuerung der Feind zugrund geht".

Befremdlich ist die Wendung der Sache, daß nach Bähman Yäsht 3, 37 Ahriman von der Schlange Dahak verschlungen wird. Sonach soll der Schöpfer von seinem Geschöpf vernichtet werden; diese absonderliche und vereinzelte Darstellung kann man nicht als maßgebend ansehen.

Dieses letzte Ziel des Weltverlaufs heißt mittelpersisch *fraškart* (aw. *frašo-kurti-*), d. i. wörtlich „die wunderbar-Machung" oder „das Bewirken des wunderbaren (Zustands)" [1]. Ich sage statt dessen Endwunder.

Die wunderbare Natur der Vorgänge wird besonders betont bei den Betrachtungen darüber, daß Ohrmuzd die Auferstehung ebensowohl bewirken kann als er die Welt erschaffen konnte. Man kann dafür auch Verklärung sagen im Sinn einer übernatürlichen Vollkommenheit des Leibes, des menschlichen Körpers und der ganzen Körperwelt. Dieser Zustand drückt sich etwa darin aus, daß man keinen Hunger und Durst mehr hat. Die Menschen haben die Gestalt ewiger Jugend: wer als Erwachsener gestorben ist oder diese Ereignisse erlebt hat, erscheint vierzigjährig, Kinder fünfzehnjährig — das sind die beiden Idealalter.

---

[1] Ich habe über dieses Wort in der Zeitschrift für Indologie und Iranistik 1, 29 ff. gehandelt. Meine Angaben ergänzt Junker in „Wörter und Sachen" 12 (1929), 132 ff. Seiner Ablehnung des Begriffes 'Wunder' stimme ich aber nicht zu.

Indem also Ahriman und alle Teufel beseitigt sind, es kein Reich der Finsternis mehr gibt, kein Tod und keine leiblichen Übel mehr bestehen, ist alles ausgetilgt, was bisher — geistig und körperlich — die schlimme Hälfte des Universums gebildet hat. Damit ist der Dualismus von Gut und Böse aufgehoben.

Aber das ist nicht alles. Die Berge werden im Awesta neben der Erde verehrt, gleichwie Flüsse und Seen neben dem Wasser. Der Bundehesh führt sie aber merkwürdigerweise auf teuflischen Ursprung zurück (8, 1). Jetzt aber, da alles Irdische vollkommen wird, senken sich auch die Berge, die Erde wird eben, und auch der Berggipfel, auf dem das Seelengericht stattgefunden und auf dessen Rücken sich die Cinvatbrücke gestützt hat, verschwindet. Es bedarf ja auch dieser Brücke nicht mehr, kein Mensch mehr braucht beim Tod dieselbe zu überschreiten. Aber wenn diese Brücke nicht mehr besteht, dann gibt es auch keinen trennenden Zwischenraum mehr zwischen Himmel und Erde. Was kann das anders bedeuten, als daß der Himmel auf Erden sein wird und die Erde im Himmel?

In der Tat, ein Text [1] sagt: „Die Erde reicht bis zum Bereich der Sterne, das Garotman („das Haus des Lobs") erstreckt sich von der Stelle, wo es sich befindet, bis zu den Sternen, und alles wird zum Haus des Lobs." Und der Bundehesh (30, 27) sagt: „Die Menschen gehen ins Paradies *(vahišt)*, und das Garotman des Ohrmuzd nimmt den Leib (!) auf". Damit aber ist die Grenze aufgehoben zwischen dem Reich des Geistes und dem körperlichen Dasein. Und dies eben ist die Verklärung, daß das Körperliche die Vollkommenheit der Geisteswelt, und das Geistige die Wirklichkeit der Körperwelt hat. Damit ist auch der andere Dualismus, der die zoroastrische Lehre durchzieht, aufgehoben. Mit diesen deutlichen und klaren Worten steht es freilich nirgends in den mittelpersischen Texten, aber dies ist es, was aus den mehr äußerlichen Einzelheiten, die sie berichten, folgt. Und so ergibt sich notwendig als sinngemäßer Abschluß der ursprünglichen Zergliederung der Welt in vier Teil-Hälften die letztliche Einheit alles Seins.

Einzelne Punkte des zusammenfassenden Berichts bedürfen noch genaueren Nachweises. Dabei ist nicht auf die legendenhafte Ausschmückung, sondern auf Punkte von dogmatischer Bedeutung das Gewicht zu legen und nicht so sehr auf das Geschichtliche als auf das Grundsätzliche.

Keine der berichteten Szenen dient eigens dazu, die Menschen, welche die Endereignisse mitmachen ohne vorher gestorben zu sein, die Seelenstrafe oder Seligkeit nachholen zu lassen, welche die Verstorbenen vorher erfuhren. Die drei Tage leiblichen Verweilens in Himmel oder Hölle könnten dazu dienen, aber die Auferstandenen nehmen daran ebenso teil wie die noch Lebenden. Und für die Wiederbelebten sind diese drei Tage und Nächte

[1] Darmesteter, Zend-Avesta II, 640, Note 138.

eigentlich doch nur eine Wiederholung der vorher durchgemachten Vergeltung, und erst die Läuterung im Feuerstrom bringt dem gegenüber etwas Neues. Man fragt sich daher, ob diese dreitägige Vergeltung nicht eine Doppelung und erweiternde Ausspinnung eines ursprünglich einfacheren Vorgangs ist. Wenn an einer Stelle (Dad. i. Din. 32, 12; s. oben S. 209) die dreitägige Höllenstrafe und das Gericht durch das geschmolzene Erz in ein Ereignis zusammengezogen sind, so könnte das allenfalls eine Spur eines solchen Hergangs sein, und jedenfalls erscheinen Auferstehung und Läuterung als die Hauptpunkte von wesentlicherer Bedeutung als Gericht und Vergeltung.

Damit tritt um so klarer hervor die Tatsache, daß durch diese letzten Dinge die Sünder den Frommen gleichgestellt werden. Es gibt keine ewige Verdammnis. Bei diesem Punkt wollen wir etwas verweilen.

Viele Stellen sagen, daß die Vergeltung nur bis zur Auferstehung dauert (dies wird gesagt vom Aufenthalt in der Hölle: z. B. Bdh. 15, 9; Dad. i Din. 13, 4; 32, 10; 41, 6). Dies bezieht sich zwar auf das Schicksal der Seele nach dem Tod und ohne den Körper, es könnte aber in dieser Weise nicht ausgesprochen werden, wenn darauf ein nochmaliger Aufenthalt in der Hölle für Seele und Leib folgen sollte. So heißt es denn anderseits von der Seligkeit der Seele, Dad. i Din. 31, 13: „Der Gerechte hat einen Thron im Himmel bis zur Auferstehung“, womit diese Art des Glückes begrenzt ist; denn nach der Auferstehung sind die Frommen nicht als Seelen im Himmel, sondern als leibhaftige Menschen auf der Erde, die nun vollkommen geworden ist — und, wie sich ergibt, das gleiche Schicksal werden die ehemaligen Sünder haben, die dann rein sein werden. Genauer spricht sich Dad. i Din. 14, 6 aus und lehrt, daß „die Strafe über den Sünder kommt zuerst auf Erden, dann in der Hölle und zuletzt bei der Veranstaltung der künftigen Existenz“.

Ferner wird ausdrücklich gesagt, daß alle Menschen, gute und böse, unsterblich werden (z. B. Dad. i Din. 37, 108). Nun könnte zwar an sich Unsterblichkeit auch Fortdauer einer leidvollen Existenz bedeuten; im Zoroastrismus wird sie aber nur als ein vollkommenes Dasein gedacht. Es können daher die Akte der Wiederbelebung, der Läuterung und der Verleihung der Unsterblichkeit in dieser Hinsicht gleichgesetzt werden, so daß ein Text (West, P. T. II, 378) sagt, daß bei der Auferstehung alle Menschen schuldlos werden; besonders klar spricht dies Dad. i Din. 75, 4 aus: „Die Leichname aller Menschen werden wieder belebt, denn der gute Schöpfer, der Verzeihung gewährt und voll Glück ist, wird kein einziges Geschöpf dem Feind preisgeben.“ Ferner heißt es im Dinkard IX, 37 in bezug auf die Sünder in der Hölle: „Der Schöpfer wird nach den drei Nächten im Feuer der Hölle auch deren Errettung von der Qual bewirken, und sie werden die Seligkeit erlangen.“

Und es ist ja ferner unmöglich, daß Strafen fortdauern, wenn es keinen Ort dafür gibt, wenn die Hölle nicht mehr besteht, und kein Wesen existiert, das die Strafen vollziehen könnte, da es keine Teufel mehr gibt. So heißt

es z. B. Dad. i Din. 37, 120: „Nach der Verklärung gibt es keine Teufel mehr, weil es keinen Trug mehr gibt.“ Die Umkehrung wäre natürlich ebenso richtig: weil keine Teufel mehr existieren, gibt es nichts Schlimmes mehr, weder Sünde noch Leid und Strafe.

Die Teilnahme aller, auch der großen Sünder, an der künftigen Herrlichkeit gilt nun nicht ganz ohne Ausnahme. Es wird sich weiterhin zeigen, daß diese schöne und milde Ausdehnung des Läuterungsgedankens doch nur der jüngeren Religion eigen ist. Und eine Ausnahme, die wir festzustellen haben, zeigt inhaltlichen Zusammenhang mit einer Stelle des jüngeren Awesta, dessen Anschauungen über die letzten Ereignisse wir im übrigen erst im folgenden Abschnitt behandeln.

Die Pehlevischrift Shayast la shayast sagt nämlich 17, 7, daß Menschen, die widernatürliche Unzucht getrieben haben, und solche, die von der Religion abtrünnig geworden sind, nicht an der Auferstehung teilnehmen, sondern die einen zu Teufeln, die andern zu Schlangen werden. Nun aber werden ja überhaupt die Teufel am Ende, sei es im großen Kampf oder durch das geschmolzene Metall, zunichte gemacht. Indem hier also diesen Sündern die Wiederbelebung aberkannt wird, ist ausgedrückt, daß sie gleich andern Teufeln und Schlangen vernichtet werden. In der Beurteilung der widernatürlichen Unzucht stimmt nun diese Stelle sehr überein mit der von uns schon (S. 94) angeführten jünger awestischen Stelle V. 8, 31, 32, die diese Sünder auch als Teufel brandmarkt, und die Annahme liegt nahe, daß die Ansicht des mittelpersischen Textes über das endliche Schicksal dieser Sünder schon aus dieser älteren Zeit überkommen ist.

Daß gerade die von der Religion Abgefallenen als allerschlimmste Übeltäter gelten, macht den Eindruck von priesterlichem Rigorismus.

Man sieht gerade aus diesen Ausnahmefällen von der allgemeinen Reinigung, daß der Gedanke einer fortdauernden Strafe gar nicht als möglich in Betracht gezogen wurde.

Nur einen Versuch, meines Wissens, gibt es, eine Nachwirkung von Verfehlungen noch für die verklärte Welt anzunehmen. Im Bundehesh 30, 27 wird nämlich nach der vollzogenen Verklärung dem Soshyans noch die Rolle zugewiesen, Vergeltung entsprechend den Taten zu verleihen. Im Grunde ist es aber dazu schon zu spät. Es folgt freilich eine Andeutung, wie etwa noch in der verklärten Welt eine nachteilige Vergeltung stattfinden könne, aber diese ist nicht geeignet, unser Bild von diesen Lehren zu ergänzen. Gleich wie nämlich es zwar mit der waltenden Gerechtigkeit eigentlich unvereinbar ist, durch gottesdienstliche Zeremonien sich den Beistand Sraushas für den Übergang über die Cinvatbrücke zu sichern, aber gleichwohl solche Bitte und Fürbitte Brauch geworden ist, so gibt es auch eine besondere gottesdienstliche Handlung, die den Zweck hat, dem Veranstalter derselben den Zugang zu jener künftigen Welt zu erschließen. Freilich, wenn sogar die schlimmsten Sünder geläutert werden, dann sollte man meinen, kann eine solche Zeremonie

einen nicht dahin fördern, noch ihre Unterlassung von jener Welt ausschließen. Das ist auch nicht der Fall, aber — so sagt uns die Fortsetzung unseres Textes, Bundehesh 30, 28 — wer diese Zeremonie nicht vollzogen und dabei nicht weiße Kleider als Gaben gestiftet habe, werde in der verklärten Welt nackend dastehen, bis er dort dem Ohrmuzd ein Opfer dargebracht habe, worauf ihn dieser mit Kleidern ausstatte. Man kann also wohl sagen, die Ausnahmen von der allgemeinen Läuterung sind meist so kleinlicher Natur, daß sie nur die Regel bestätigen.

Endlich sei noch bemerkt, daß das Zwischenreich, Hamestagan, in den Erörterungen über die letzten Dinge gar keine Erwähnung findet. Das ist auch nicht nötig. Wenn auch die Hölle aufhört und die dort befindlichen Seelen mit ihrem ehemaligen Körper vereinigt werden, dann gilt natürlich das gleiche von den Seelen der Mittelmäßigen und ihrem Aufenthaltsort. Von ihnen heißt es ähnlich wie von den Seelen der Verdammten: „Sie verbleiben an diesem Platz bis zum künftigen Leib“ (Arda Viraf 6, 6).

Dieser Zustand dauert „immer und immer“. Sein Eintreten ist das „Wunder“, die Einheit des vollkommenen Seins. Weiter reicht kein Wort und kein Gedanke. Ein Maß dieser nun begonnenen Ewigkeit, ein Verlauf derselben und Ereignisse darin lassen sich nicht nennen. Nur ein menschlicher und bezeichnender Zug wird aus dem Anfang dieser Unendlichkeit noch erwähnt. Mann und Frau finden sich wieder und werden auch mit ihren Kindern vereinigt. Wer aber im Erdenleben kein Gemahl hatte, dem wird der Weise Herr dort Gattin oder Gatten auswählen, und sie werden ein Kind erzeugen, welches im 57. Jahr der Ewigkeit geboren wird. Weitere Vermehrung gibt es nicht. — Ohne Ehe und Kind wäre das Leben nicht vollkommen!

Mit gleicher Naivität und vielleicht im Sinne der zeitgenössischen Zoroastrier drückt Plutarch (de Js. et Os. 46) aus, daß das Weltwerk Gottes nunmehr vollbracht und zu Ende geführt ist, wenn er sagt, daß Oromazes nunmehr ausruht und schläft — „für einen Gott nicht gerade lange, sondern im Verhältnis so, wie ein Mensch, der von großer Arbeit ausruht“.

DIE ENDEREIGNISSE NACH DEM JÜNGEREN AWESTA.

Das jüngere Awesta berichtet nirgends im Zusammenhang über die letzten Dinge, spielt aber vielfach darauf an in einer Weise, die erkennen läßt, daß in den Kreisen, für die diese Texte bestimmt sind, wesentliche Züge der späteren Berichte darüber bekannt und geläufig waren; da die Namen der beteiligten Persönlichkeiten großenteils in entsprechender Gestalt überliefert sind, muß angenommen werden, daß die Übereinstimmungen ziemlich ins einzelne gingen. Jedoch finden sich fast nur Anspielungen und Andeutungen, die für sich allein nur wenig Aufschluß geben, sich aber mit den ausführlicheren mittelpersischen Berichten aufs beste zusammenschließen und daher nach ihnen gedeutet werden dürfen.

Die Namen aller drei Helfer kommen Yt. 13, 128 in der Reihenfolge ihres Auftretens vor, und unmittelbar davor stehen die Namen der sechs Genossen und Freunde des Astvat-urta, und zwar dieselben wie die später geltenden in der gleichen Reihenfolge. Es ist da weiter nichts über sie ausgesagt, als daß, wie in dem ganzen Abschnitt, die Heilküren hervorragender Vertreter der Religion verehrt werden. In derselben Weise sind auch Yt. 13, 142 die Namen der drei jungfräulichen Mütter genannt, wobei der Mutter des Astvat-urta noch der Beiname Vispatarvari beigelegt wird, d. h. „Allüberwinderin", deshalb so genannt, „weil sie den gebären wird, der alle Feindschaft von Teufeln und Menschen überwinden wird". Ebenso wie vor den Namen der drei Helfer die sechs Freunde des Astvat-urta genannt sind, stehen vor den drei Jungfrau-Müttern die Namen von acht frommen Mädchen. Vermutlich sind das die weiblichen Gehilfen des letzten Saushyants, so daß sich mit diesem und seinen 6 Freunden zusammen 15 Personen ergeben. Hinsichtlich der männlichen Personen stimmt das mit der oben aus Dadistan i Dinik mitgeteilten Angabe in Zahl und Namen überein, und es scheint, als ob die so entstandene Zahl 15 durch Verdoppelung dazu geführt hat, daß im Bundehesh von je 15 Jünglingen und 15 Mädchen berichtet wird.

Die drei chiliastischen Helfer werden im jüngeren Awesta nicht ausdrücklich als Brüder bezeichnet, und auch nicht als Söhne des Zarathustra. Doch werden Sagenzüge erwähnt, aus denen man den Eindruck gewinnt, daß auch diese eigentümliche Legende von der Erzeugung postumer Söhne durch den im Wasser aufbewahrten Samen schon in derselben Weise wie später bestand. Denn in Yt. 13, 62 werden die 99 999 Heilküren gepriesen, welche den Samen des Zarathustra bewachen, und auf die Empfängnis durch Vermittlung des Wassers wird angespielt, indem es von Astvaturta heißt, daß er sich aus dem See Kansavya erheben wird (Yt. 19, 92; V. 19, 5). Es ist derselbe See, den auch die mittelpersischen Schriften als Ursprung des Soshyans nennen (neben dem See Frazdan).

Die Bezeichnung Saushyant ist im jüngeren Awesta aber nicht dem letzten dieser drei nachgeborenen Söhne Zarathustras vorbehalten, dem sie freilich auch da vorzugsweise zukommt. Daneben aber wird dies Wort in der Mehrzahl gebraucht, vielfach mit ausdrücklichem Hinweis auf das Endwunder, und es können damit alle drei Brüder oder auch neben dem letzten derselben seine Gehilfen, die seine Freunde genannt werden (Yt. 19, 89), gemeint sein. — Wir werden dieses Wort erst bei Besprechung seiner Verwendung in den Gathas erörtern. Im lebendigen Wortschatz des Mittelpersischen findet es keine Erklärung; es ist mit geringer Anpassung an Lautstand und Schreibung des Mittelpersischen ein aus dem Awesta übernommener religiöser Terminus, eine Art mot savant, und es konnte daher völlig den Charakter eines titelartigen Namens für den letzten Helfer annehmen. Auch das Jünger-awestische allein würde zur Aufklärung dieses Wortes nicht hinreichen. Daß da jedoch

ein weiterer Gebrauch desselben vorliegt, und andere Personen außer Astvat-urta so genannt werden, ist sehr beachtenswert.

Weiteren Einzelbemerkungen stelle ich voran die hauptsächlichste Erwähnung dieser letzten Ereignisse aus dem jüngeren Awesta. Diese wichtige Stelle bildet den Schluß von Yäsht 19; dieser ist der Verherrlichung des „Glücksglanzes" gewidmet, einer ursprünglich heidnischen Licht- und Segensmacht, die nachträglich in den Zoroastrismus aufgenommen wurde. Da heißt es Absatz 89—96: „(Der Glücksglanz), der sich zugesellen wird dem siegreichen Helfer (Saushyant) und den andern, (seinen) Freunden, wenn er das Dasein wunderbar machen wird, nicht alternd, nicht sterbend, nicht verwesend, nicht faulend, immer lebend, immer gedeihend, in freier Selbstbestimmung [1]; wenn die Dahingegangenen wieder auferstehen werden, für die (noch) Lebenden [2] Vernichtungslosigkeit kommen wird, dann wird er das Dasein nach seinem Willen zu einem wundervollen machen ... Wenn Astvat-urta sich aus dem See Kansavya erheben wird, der Bote (oder: Genosse) des Weisen Herrn, der Sohn der Vispatarvari, die siegreiche Waffe schwingend, ... mit der wird er die Lüge hier aus der Welt des Wahrseins vertreiben ... Er wird mit den Augen des Segens das ganze körperliche Dasein ansehen und sein Blick wird unvergänglich machen die ganze körperliche Welt. Die Freunde des siegreichen Astvat-urta werden hervortreten, deren Gedanken, Worte und Werke und deren geistiges Urwesen gut ist und die niemals falsch reden mit ihrer Zunge. Vor ihnen wird fliehen der Mordgrimm mit schrecklicher Keule ...; das Wahrsein wird die böse Lüge besiegen, die finstere, von der das Böse stammt. Besiegt wird das Schlechte Denken, das Gute Denken besiegt es; besiegt wird das falsche (Wort), das rechtgesprochene Wort besiegt es; besiegen werden Heilsein und Nichtsterben beides, Hunger und Durst, ... entfliehen wird der Böse Geist, der schlimme Werke tut, seiner Herrschaft beraubt."

Es findet sich in dieser Darstellung — und im jüngeren Awesta überhaupt — nichts davon, daß die Auferstandenen noch einmal in Himmel und Hölle zurückkehren müssen und da eine nochmalige dreitägige Vergeltung erfahren; wir hatten ja auch bei Besprechung dieses Zuges nach den mittelpersischen Quellen bereits aus inneren Gründen die Vermutung ausgesprochen, daß dies etwa eine nachträgliche Doppelung sein möchte.

Auffallenderweise finden wir im jüngeren Awesta auch nicht erwähnt den Strom von geschmolzenem Erz, der doch ganz gewiß ein alter Bestandteil der Vorstellungen vom Weltende ist; denn er ist, wie wir noch des Näheren darlegen werden, in den Gathas erwähnt und man wird ja doch nicht zweifeln, daß Zarathustra diesen Zug aus altmythologischen Vorstellungen übernommen hat. Vielleicht ist die Nichterwähnung des flüssigen Metalls nur ein Zufall,

[1] Wörtlich etwa: mit dem Belieben als Herrschaft.

[2] Dies wichtige Wort hat richtig erkannt Geldner, Studien 142.

beruhend auf dem andeutenden und fragmentarischen Charakter unserer Überlieferung. Jedenfalls zeigt diese Sachlage sehr deutlich, daß man vorsichtig sein muß bei Beurteilung des Ausfalls von irgendwelchen Zeugnissen. Wir werden freilich sehen (S. 219f.), daß bei Zarathustra der Strom von geschmolzenem Metall nur die eine Erscheinungsform ist, in welcher die Läuterung der Körperwelt vorgestellt wird, während daneben von Feuer die Rede ist, das offenbar in flammender Gestalt diese Wirkung ausübt. Und diese Vorstellung ist auch im jüngeren Awesta bezeugt, allerdings nicht in sehr deutlichen Worten, die wir erst bei Besprechung der Gatha-Aussprüche anführen werden. Es ist sonach möglich, daß nicht die Lückenhaftigkeit unserer Überlieferung aus den Perioden des jüngeren Awesta die Ursache davon ist, daß wir vom Strom geschmolzenen Erzes nichts hören, sondern daß in diesen Zeiten diese neben der vom (flammenden) Feuer wirklich nicht zur Geltung kam. Jedoch stellt beides deutlichermaßen den gleichen eschatologischen Vorgang dar und hat im Rahmen der Geschehnisse dieselbe Bedeutung, so daß wir sagen können, daß das jüngere Awesta in diesem Punkt mit der späteren und der älteren Schicht der Religionsüberlieferung dem Gehalt nach übereinstimmt, und in der Darstellungsform sich in geringem Maße unterscheidet.

Auch das Opfer des Saushyant, bei dem durch Haumabereitung den Auferstandenen Unsterblichkeit verliehen wird, und das später veranstaltete Opfer des Ahura Mazda, welches den besiegten Bösen Geist zur weiteren Flucht nötigt, kommen im jüngeren Awesta nicht vor. Diese Züge entfernen sich aber so weit vom Geist der alten Lehre, daß ihre Nichterwähnung sehr wohl darauf hinweisen kann, daß sie im jünger-awestischen Glauben noch nicht vorhanden waren; sie enthalten ja auch keinen für den Hergang der Sache wesentlichen Zug, denn es versteht sich von selbst und ist aus den Texten zu erkennen, daß die Wiederbelebung der Toten an sich schon bedeutet, daß sie nicht nochmal sterben werden.

In unserem Awestatext (Yt. 19; s. vorige Seite) erhalten wir nun auch von der Wirksamkeit des Helfers ein etwas deutlicheres Bild. Er nimmt Teil an der Wiederbelebung und bewirkt die Befreiung der Welt von allem Übel, und er macht das Dasein wunderbar *(fraša-)*; er, sowie seine Gehilfen werden darnach an manchen Stellen *frašokartar-* genannt, d. h. „Bewirker des wunderbaren (Zustands)", als diejenigen, welche die Frashokurti herbeiführen. Und zwar bewirkt Astvaturta das außer durch den Blick seines Auges durch eine bedeutsame Waffe; ebenso ist von seinen Genossen erkennbar, daß sie als Kämpfer auftreten; und daß der Saushyant und seine Genossen, bzw. die Saushyants, siegreich sind, ist eine immer wieder hervorgehobene Eigenschaft.

Hier ist es nun aber wichtig, zu bemerken, daß nicht nur besondere und ausgezeichnete Personen den Wandel des Weltzustandes herbeiführen, sondern daß dieses den guten Geschöpfen ganz allgemein zugeschrieben wird. Es

heißt in demselben Yäsht (Yt. 19,10 ff.), daß der Weise Herr die guten Geschöpfe erschaffen hat, „damit sie das Dasein wunderbar machen, nicht alternd, nicht sterbend ..." usw., genau wie es an der vorher genannten Stelle vom Helfer selber gesagt ist. Dann heißt es weiter: „Unvergänglich wird werden die Welt des Wahrseins ... Dorthin wird die Lüge wieder entweichen, von wo sie hergekommen ist gegen den Wahrhaftigen, um zu verderben ihn selbst und seinen Samen und das (ganze) Sein ..." — Wenn wir nachher den Begriff des Saushyant bestimmen wollen, werden wir uns an diesen Punkt zu erinnern haben.

Wenn aber die Geschöpfe erschaffen sind, um das Dasein wunderbar zu machen, dann schließen wir weiter, daß auch die Wiederbelebung diesem Zweck dient. Nicht um ihrer selbst willen sind die Verstorbenen wieder ins Leben gerufen und nicht allein oder hauptsächlich, damit sie leiblich nochmalige Vergeltung erfahren, sondern daß sie als Mitstreiter eingreifen können bei dem großen Entscheidungskampf.

Zugleich sehen wir daraus, daß es sich bei alledem nicht um das Heil der Einzelseele — oder vielmehr des einzelnen ganzen Menschen handelt — und nicht um Gerechtigkeit für ihn; jedenfalls ist die Vergeltung für den Menschen, der vollkommene Zustand, in den der Gerechte eintritt, nicht der einzige oder hauptsächliche Zweck, sondern nur der Ansporn zu dem größeren Ziel, an dem alle mitzuwirken haben: den vollkommenen Zustand des Alls herbeizuführen, das Heil der Welt und ihre Befreiung vom Übel zu bewirken.

Zugleich ergibt sich aus unseren Textstellen, wenigstens andeutungsweise, etwas mehr über den Endkampf. Wir erkennen da, zwar ohne eine vollständige Aufzählung, wie sie der Bundehesh gibt, die siegreiche Schlacht der guten Geister gegen die üblen geistigen Mächte, und ferner die kriegerische Beteiligung von irdischen Menschen. Bemerkenswert ist es, daß es von den Genossen des Helfers heißt, daß sie gegen Aishma, den Mordgrimm, angehen, während wir doch anderwärts auch erfahren, daß gerade er von dem Gehorsam, Srausha, besiegt wird (s. S. 79); gewiß kämpfen die irdischen Streiter zugleich auch gegen irdische böse Wesen. Das deuten auch die mittelpersischen Texte an, indem sie bei der Auferstehung den sagenberüchtigten Drachen und den Volkshelden, der ihn erschlagen hat, wieder ins Leben treten lassen, wo denn der Drachensieg sich nochmal und endgültig wiederholt. Um die Darstellung nicht zu sehr mit den ausschmückenden Einzelheiten zu belasten, die teilweise nicht eigentlich religiöse Bedeutung haben, sondern volkstümliche Sagenstoffe sind, habe ich diesen Zug oben übergangen.

Schon die ausführlicheren mittelpersischen Texte ergaben keine völlig befriedigende Klarheit darüber, was ganz zuletzt mit Ahriman geschehen werde. Seine Vernichtung fand sich zwar ausgesprochen, aber nicht als die alleinherrschende Anschauung über diesen Punkt; vielmehr hieß es einige Male nur, daß er vertrieben und entkräftet werde. So ist es nun auch an den beiden Stellen des Yäsht 19: Der Böse Geist muß fliehen und wird aller

Macht beraubt. An der aus Yt. 19, 12 (S. 218) mitgeteilten Stelle folgen darauf einige weitere Textworte, die nicht vollkommen erklärt sind; offenbar enthalten jedoch auch sie keine entscheidende Aussage über das letzte Schicksal des Bösen Geistes. Und das Ende des Yäsht (19, 96), der mit Entkräftung des Bösen Geistes ausgeht, hat die letztliche Vollkommenheit, das wunderbare, immerwährende Leben, schon vor dem Endkampf geschildert, und damit das schöne Ziel, auf das Alles hinstrebt, schon vorweggenommen. Dieser positive Abschluß macht vielleicht Vollständigkeit und Genauigkeit im Negativen, der Vernichtung des Feindes, entbehrlich.

ZARATHUSTRA ÜBER DAS LETZTE GERICHT.

Mehrmals erwähnt Zarathustra im Zusammenhang mit der Vergeltung für die Taten das *flüssige Metall.* Nämlich Y. 51, 9: „Die Vergütung, die du den beiden Streitmächten durch dein rotes Feuer geben wirst, o Weiser, durch das geschmolzene Erz, davon gib ein Zeichen für die Vernunft [1] zum Schaden für den Lügner, zum Heil für den Wahrhaftigen.“ Y. 32, 7: „Kein Wissender soll sich zu jenen Frevlern gesellen, deren Hinterlassenschaft du, o Weiser, am besten kennst . . . . (?), die wie bekannt, durch das lebendige [2] glänzende Erz verkündet wird (?).“ Y. 30, 7: „Unter diesen (den vorgenannten Klugen Unsterblichen) wird sie (wohl: die Fügsamkeit) bei den Vergeltungen durch das Erz die erste sein.“

Was ist aus diesen Aussprüchen, trotz der verschiedenen Unklarheiten, die ihnen anhaften, zu entnehmen? Sie sagen nicht deutlich, daß das flüssige Metall am Ende der Zeiten in Wirkung tritt. Bisher hat sich aber gezeigt, daß die jüngeren Quellen zwar die Lehre Zarathustras durch allerlei Beiwerk, das z. T. älterem Volksglauben entstammt, ausschmücken, daß sie aber die Hauptpunkte im wesentlichen treu beibehalten. Schon das berechtigt wohl, das geschmolzene Metall, das Zarathustra erwähnt, so in den Verlauf des Weltgeschehens einzuordnen, wie die Pehleviliteratur es uns lehrt. Unter Absehung von der mittelpersischen Darstellung scheint zwar zunächst der Gedanke möglich, die in Zarathustras Worten angedeutete Feuerprobe etwa einem Gericht nach dem Tode, neben oder anstatt der Cinvatbrücke, zuzuschreiben. Dagegen aber spricht die Erwähnung der beiden Streitmächte, die zu dem uns bekannten Endkampf, aber nicht zu einem Gericht über die Einzelseele paßt. Das Folgende wird nun bestätigen, daß die zarathustrische Vorstellung vom feurigen Strom in der Tat der mittelpersischen entspricht.

In Y. 51, 9 scheint „geschmolzenes Erz“ eine nähere Erklärung zu dem Ausdruck „rotes Feuer“ zu bilden, beides zusammen also einen einheitlichen Begriff darzustellen. Und es bestätigt sich, daß Zarathustra vom *Feuer* im glei-

[1] Wörtlich: „gib es in die beiderseitigen Vernünfte“; es ist der S. 167 f. besprochene, begrifflich dem Wort *daēnā* nahestehende Ausdruck.

[2] So genannt, weil es flüssig ist; vgl. unser Wort „Quecksilber“.

chen Sinn wie vom geschmolzenen Erz spricht, und damit gewinnen wir weitere Angaben über diesen Teil des Gerichts.

Y. 34, 4: „Wir wünschen, o Herr, daß dein verheißendes (?), mächtiges Feuer, das durch das Wahrsein kräftig ist, dem Unterstützenden leuchtende Hilfe bringe, dem Feindseligen aber sichtbares Leid ...". Y. 43, 4: „Und ich will dich als den Starken und Klugen in meinen Sinn aufnehmen, o Weiser, wenn durch die Hand, in welcher du jene Vergeltungen hältst, wenn durch die Hitze deines von Wahrsein kräftigen Feuers die Macht des Guten Denkens zu mir kommen wird." Y. 31, 3: „Die Vergütung, die du durch (deinen) Geist und das Feuer geben wirst und durch das Wahrsein den beiden Streitmächten versprochen hast ..., die sag uns." Y. 31, 19: „Höret den, der .... wissend das Wahrsein in seinen Sinn aufgenommen hat, der frei seiner Zunge mächtig ist, um die Worte richtig zu sagen: durch dein rotes Feuer, o Weiser, wirst du beiderlei Gut [1] an beide Streitmächte austeilen" [2]. Y. 47, 6: „Durch diesen Klugen Geist wirst du, o Weiser Herr, vermittels des Feuers die Verteilung von beiderlei Gut [3] für beide Streitmächte vornehmen mit Unterstützung der Fügsamkeit und des Wahrseins."

In diese Gedankengänge paßt auch Y. 46, 7: „Wen wird man, o Weiser, einem Mann von meiner Art als Hüter geben .... wen anders als dein Feuer und das Denken, durch deren Taten das Wahrsein vollendet wird, o Herr? Dieses Wundergeschehen verkündige meinem geistigen Urwesen." Der Zusammenhang dieser Stelle ist nicht ganz klar, und es ist aus ihr allein nicht sicher erkennbar, ob da von den letzten Dingen die Rede ist. Gewisse Parallelen, auf die ich noch zurückkommen werde, machen es aber sehr wahrscheinlich. Dann ist besonders hervorzuheben, daß das Feuer, das dem Gottlosen Verderben droht, für den Frommen nicht nur unschädlich ist, sondern von Zarathustra als Schutz angesehen wird.

Man kann zunächst zweifeln, ob ein weiterer, schwer zu übersetzender Ausdruck auf die große Feuerprobe oder auf den Kampf der beiden Parteien sich bezieht. Ich meine das Wort *yāh-*, das ich in Ermangelung eines besseren Wortes mit „Krisis" widergebe. Es bedeutet eine Gefahr, die überstanden wird. Schon bei andern Wörtern, die vorwiegend zur Bezeichnung ganz bestimmter religiöser Begriffe dienen, haben wir es richtig gefunden, von ihrer profanen und alltäglichen Geltung auszugehen. Auch für dieses Wort dient uns als Anhaltspunkt eine Stelle, die nicht eschatologische Dinge behandelt. In Yt. 13, 41 ist die Rede von dem Glück, das die Heilküren dem bereiten, der sie richtig verehrt, so wie Zarathustra sie verehrte „wenn er irgend einer *Gefahr* („Krisis") entgegenging, wenn er vor irgend einer Bedrängnis in Furcht war"; ebenso fasse ich die Bedeutung dieses Wortes in Yt. 11, 3 auf. Das zu-

[1] Dual von „gut" kann nach arischer Ausdrucksweise Gutes und Schlimmes zusammen bedeuten.

[2] *vidātā*, Nom. Sing. von *vidātar-* „(künftiger) Austeiler"; zu ergänzen *ahi* „du bist".

[3] Wie soeben in Y. 31, 19.

gehörige Adjektiv *yāskərət-* steht mehrfach abschließend in Reihen von Beiwörtern der Bedeutungen: „stark, kräftig, mächtig, fest, heldenhaft, siegreich.“ Dabei ist *yāskərət-* (wörtlich: „*yāh-* machend“) starke Bekräftigung, wenn nicht Überbietung der vorausgegangenen Wörter; es muß also bedeuten: „eine Gefahr erfolgreich bestehend.“

Dieses Wort *yāh-* gebraucht Zarathustra, wenn er Y. 30, 2 sagt: „Höret mit euren Ohren euer Bestes, betrachtet mit klarem Denken die beiden Wahlmöglichkeiten, die zur Entscheidung stehen, Mann für Mann jeder für sich selber darauf bedacht, daß er vor der großen Krisis ihm (dem Weisen Herrn) gefalle.“ Y. 49, 9: „Hören soll die Gebote der Anhänger (?) . . ., der als Wahrsprechender keine Gemeinschaft mit dem Lügner eingeht, auf daß bei der Krisis die mit dem Wahrsein Verbundenen ihr geistiges Urwesen mit dem besten Lohn in Verbindung setzen.“ (Das Wort *yāh-* auch Y. 46, 14, woraus für die Bedeutung und unsere Frage nichts hervorgeht.)

Diese Stellen lehren, daß das Verhalten von Anfang, von der Wahl an in Hinblick auf das Ende geschieht; sie sagen jedoch über das Ende selbst nichts Wesentliches aus. Aber sie geben Anlaß zu einem Seitenblick auf das jüngere Awesta. Es kommt, auch wenn man das Hauptgewicht auf die Gathas legt, doch darauf an, in den verschiedenen Schichten der zoroastrischen Überlieferung die durchgehende Einheit der Hauptgedanken festzustellen. Und nun heißt es im jüngeren Awesta Y. 58, 7: „Ehrerbietung dir, o Feuer des Weisen Herrn, komm herbei zur größten der *Krisen*. Zu großer Hilfe, zu großer Unterstützung gib Heilsein und Nichtsterben.“ Ähnlich Y. 36, 2: „Wonnevoll komm her zu uns, o Feuer des Weisen Herrn, mit der Wonne des Wonnevollsten. Mit Ehrerbietung des Ehrerbietigsten komm her zur größten der *Krisen*.“ Ohne das Wort für „Krisis“ zu nennen gehört in diesen Zusammenhang noch Y. 62, 6: „Gib mir, o Feuer, Sohn des Weisen Herrn, daß ich wunschlos (?) sei jetzt und für alle Zeit, das beste Dasein (Paradies) der Frommen, das lichtvolle, alle Seligkeit bietende . . .“. Neben dem Wort „Krisis“ zeigen die (Paradieses-)Wonne und die Verleihung der Himmelsnahrung Heilsein und Nichtsterben deutlich, daß das Feuer günstiges Schicksal in der besseren Welt verleihen soll. Es ist also dasjenige Feuer, welches bei Zarathustra neben dem flüssigen Erz genannt ist und den Sündern Qual, den Frommen aber Annehmlichkeit bereitet.

Wir haben früher festgestellt, daß im jüngeren Awesta die Wirkung des Stromes von geschmolzenem Metall bei den Endereignissen nicht vorkommt, haben jedoch gesagt, daß einige Stellen in diesem Sinne das Feuer erwähnen. Es sind die soeben vorgelegten Textaussagen, die für sich allein betrachtet diesen Gedanken nicht erkennen lassen würden. Die Verwendung des Wortes *yāh-* „Krisis, Entscheidung, Gefahr“ und die Parallele mit den Gathastellen weist jedoch darauf hin und bestätigt zugleich, daß Zarathustra mit dem Feuer mehrmals, besonders wenn er gleichzeitig von der „Krisis“ spricht, die Feuerprobe ähnlich der mit dem flüssigen Metall meint.

Die Lehre von der umgestaltenden Wirkung des Feuers am Ende steht gewiß in Zusammenhang mit verbreiteten alten Mythologemen über einen Weltuntergang — der in Welterneuerung übergehen kann — in einem allgemeinen Brande. Neben dieser mythologischen Verknüpfung besteht jedoch auch die mit dem Ordal, das bei den Iraniern als Rechtsbrauch üblich war, und das sowohl mit Hindurchschreiten zwischen zwei Feuern vollzogen wurde, als auch mit geschmolzenem Metall, das auf einen Körperteil gegossen wurde. Solche Ordale sind hier zu kosmischer Größe gesteigert und auf die beiden Heerscharen der Wahrhaftigen und der Lügner angewandt. Dieser Akt des Weltgerichts hat mit dem Ordal gemein, daß man darin Feststellung von Schuld und Unschuld und zugleich Bestrafung von Vergehen erkennen kann. Gleichzeitig wird aus diesem Zusammenhang unmittelbar deutlich, wie die beiden Formen: Erzstrom und flammendes Feuer in gleicher Geltung nebeneinander zu stehen kamen.

In einigen der vorgenannten Aussagen kommen mehrmals die beiden *Streitmächte* vor. Daraus ist ersichtlich, daß Erzfluß und Feuer dem Vorstellungskreis des Endkampfes angehören. Der letztere, aber nicht das Feuer ist ebenso deutlich an einer weiteren Stelle, Y. 43, 12: „Die Reichtümer spendende Vergeltung, welche an beide Streitmächte die Vergeltungen, nämlich beiderlei Erfolg, verteilen wird".

Wichtig dagegen ist Y. 44, 15. Zarathustra hat in dieser Rede gesagt, daß er diejenigen, welche die Lehre des Weisen Herrn nicht annehmen, mit feindseligem Sinn betrachtet (Str. 11). Dies führt ihn zu ausführlicherer Verurteilung der Lügner. Er will die Lüge zu denen fortjagen, die Gehorsam verweigern und nicht mit dem Wahrsein sich vereinigen wollen (Str. 13). Str. 14: „Das frage ich dich, sage mirs recht, o Herr, wie kann ich die Lüge dem Wahrsein in die Hände liefern, um sie zu vernichten nach den Worten deines Gebotes und um eine gewaltige Niederlage unter den Lügnern zu machen und sie in Qual und Bedrängnis zu jagen (?)[1], o Weiser?" Str. 15: „Das frage ich dich, sage mirs recht, o Herr; sofern das in deiner Macht steht, zusammen mit dem Wahrsein darüber zu wachen, wenn die beiden einander entgegengerichteten Heere[2] aneinander geraten gemäß den Satzungen, die du, o Weiser, im Auge hast — auf welche Seite, wem von beiden wirst du den Sieg geben?" Str. 16: „Das frage ich dich, sage mir's recht, o Herr; wer ist der Siegreiche, daß er nach deinem Wort, dem klaren, diejenigen beschütze, welche in meinem Hause leben? — Bestimme einen Richter. Dann soll durch Gutes Denken der Gehorsam (Srausha; hier vielleicht: die Erhörung) kommen, o Weiser, zu einem jeden, dem du es wünschest."

---

[1] Daß damit fortdauernde Qual und Bedrängnis der Lügner nach der Niederlage gemeint sei, geht daraus nicht hervor; vgl. S. 234 f. Auch könnten die Worte bedeuten: „um die Peiniger und Bedränger zu verderben".

[2] Sprachlich besonders klar; ein bis heute gebräuchliches Wort für „Heer".

Durch Fragen an Gott vergewissert sich Zarathustra in dieser Rede seiner prophetischen Sendung und der Wahrheit seiner Lehre. Tiefste innere Bewegung erfüllt dieses Dringen in Gott, aber dabei besteht für Zarathustra, wie so oft in seinen Reden, kein Anlaß, in lehrhafter und verstandesmäßiger Ausführlichkeit den Inhalt seiner Lehre dem Ahura Mazda zu explizieren. Wir müssen suchen, die Andeutungen zu verstehen, und dürfen uns nicht wundern, daß Manches wegbleibt, und z. B. nicht im Stil des Bundehesh die Hauptkämpfer — Gutes Denken gegen Schlechtes Denken, Wahrheit gegen Lüge usw. — aufgezählt werden. Wenn daher zuerst (Str. 13) bloß von Vertreibung der Lüge, dann aber von ihrer Vernichtung die Rede ist, so kann das zwar möglicherweise einen Fortgang der Handlung, wie die Pehleviquellen ihn schildern, andeuten; es kann aber ebensowohl bloß Steigerung des Ausdrucks von verhaltenem Ingrimm zu erbarmungsloser Unerbittlichkeit sein. — Ahura Mazda erscheint da wie ein Schlachtengott, der über Sieg und Niederlage der kämpfenden Parteien entscheidet. Sein eigentümliches Verhältnis zum Klugen Geist, dessen Wesen er in sich schließt und zugleich überragt, gestattet die würdige Vorstellung, daß er zwar allerdings als Kluger Geist — oder durch diesen — gegen den Bösen Geist kämpft, aber doch wie ein außerhalb des Kampfes stehender Lenker der Schlacht erscheint. Übrigens ist dieser Zug sehr bemerkenswert. Man meint da ältere Gottesvorstellungen hindurch zu spüren, wobei in der für Zarathustra so charakteristischen idealen Vergeistigung die Funktion eines Gottes als Herrn der Walstatt auf die übernatürliche Entscheidung zwischen den Mächten des Guten und Bösen übertragen ist. — Es ist kaum zu bezweifeln, daß die Lüge hier als Vertreter der schlimmen Welthälfte insgesamt gemeint ist.

So ist denn dieses Textstück ein besonders deutliches Zeugnis für den Endkampf. Doch ist noch mehrfach von der Niederlage des Bösen die Rede, so Y. 48, 1, wonach das Wahrsein die Lüge überwindet; Y. 30, 8: „Die Herrschaft (das Reich) wird denen zugeteilt, welche dem Wahrsein in die Hände liefern die Lüge", und Y. 30, 10: „Die Zertrümmerung des Glückes der Lüge." Eine weitere hergehörige Stelle (Y. 48, 2) wird alsbald zu besprechen sein.

Wir haben Y. 46, 7 (s. S. 220) gehört, daß durch die Taten des Feuers — unter Mitwirkung des Weisen Herrn und des Guten Denkens — das Wahrsein sich vollendet. Mit dem gleichen Wort „*voll*, oder *vollendet* werden" heißt es Y. 34, 3: „So wollen wir dir, o Herr, und dem Wahrsein mit Ehrfurcht als Opfergabe darbringen die ganze Erdenwelt, welche im Reich durch das Gute Denken zur Vollendung gelang+." Beide Aussagen erklären sich gegenseitig; die Vollendung der Körperwelt und die Vollendung des Wahrseins laufen auf dasselbe hinaus. Denn vollkommenes Erdendasein ist nur ein wahrhaftiges und Wahrsein ist nur vollendet in körperlicher Verwirklichung. Und wir sehen ein, inwiefern die Taten des Feuers das Wahrsein vollkommen machen. Denn wir wissen, bestätigt nunmehr durch das jüngere Awesta als Zwischenglied,

daß wir Feuer und geschmolzenes Metall bei Zarathustra verstehen dürfen im Sinne der Pehleviberichte, als die ganze Erdenwelt überflutend und durchglühend. Da aber das Feuer die körperliche Entsprechung ist des geistigen Wahrseins, wird die ganze Körperwelt damit von irdischem Wahrsein durchflutet und ihm unterworfen. Dies ließe sich nicht einer einzelnen von diesen Textstellen entnehmen, aber es folgt notwendig aus der Verknüpfung dieser Stellen und aus dem Gefüge der zoroastrischen Weltanschauung sowie aus der Gemeinschaft der gathischen, jünger awestischen und mittelpersischen Anschauungen.

Aber nicht nur Feuer bewirkt die künftige Vollkommenheit der Welt. Wenn die Heerscharen der Wahrhaftigen alles Lügenhafte im Kampf niederwerfen, so ergibt sich daraus ebenfalls die Läuterung der Welt. Und so sagt denn Zarathustra Y. 48, 2, nachdem er schon in der ersten Strophe von dem Sieg des Wahrseins über die Lüge gesprochen: „Sage mir die Dinge, die du weißt, o Herr, bevor die Strafen eintreten werden, die du ersonnen hast; wird der Wahrhaftige den Lügner besiegen, o Weiser? Das nämlich wird, wie man weiß, die *Vollkommenheit* des Daseins sein.“

Hier bezeichnet wieder ein anderes Wort, als das an den vorhin genannten Stellen mit „vollendet machen“ übersetzte (das auch etwa bedeuten mag: zum Abschluß und zur Reife wachsen und gedeihen lassen), eine Ausgestaltung, die etwas zur Ganzheit bringt. Es wäre müßig, die Nuancen solcher bedeutungsverwandter Wörter, die manchmal nur in vereinzelten Belegen bekannt sind, genau festlegen zu wollen. Aber es läßt sich erkennen, daß verschiedene Wörter, die einzeln nicht genau bestimmbar sind, in einem Vorstellungskreis liegen, dessen Brennpunkt nicht scharf abgezeichnet, aber doch hinreichend erhellt ist. Und wie die oben S. 220 genannte Stelle Y. 46, 7, die das Feuer als schützende Macht erwünscht, durch den Ausdruck des Vollendetwerdens mit einer andern (Y. 34, 3), sicherlich eschatologischen verknüpft ist (s. oben S. 223), so fügt sie sich in diesen Gedankenkreis auch durch die Bitte, das „Wunderwerk“ der Daena des Propheten zu verkündigen. Das so übersetzte Wort gehört zu einer bekannten Wurzel, welche übernatürliche Geschicklichkeit, Zauberkraft und göttliche Wundermacht ausdrückt. Der Inhalt dieses Wortes steht somit dem Begriff der *frašokurti* (geschrieben: *-kərəti-*) „Wunderbarmachung“ nahe.

Das Wort *fraša-* „wunderbar, Wunderherrlichkeit“, das den ersten Teil von *frašokurti* bildet, kommt nun auch manchmal in den Gathas vor, einigemale verbunden mit dem Verbum *kar-* „machen“, welches im zweiten Teil jenes jünger awestischen Kompositums enthalten ist. Damit sind wir am Ausgangspunkt des Wortes, das einen so entscheidenden Begriff der nachgathischen Lehre bezeichnet. Die Stellen bedürfen näherer Erörterung; zunächst lege ich sie vor. Y. 30, 9; in der vorangehenden Strophe hatte Zarathustra gesagt, daß dann, wenn die Strafe für die Schuldigen kommen wird, diejenigen die Herrschaft (das Reich) zugeteilt erhalten, die die Lüge dem Wahrsein in die Hände

liefern. Dann fährt er Strophe 9 fort: „Und wir wollen es sein, welche dir dieses Dasein wunderherrlich machen; o Weiser und ihr anderen Herren und du, o Wahrsein, gewähret euer Bündnis, damit das Denken sich dahin wende, wo die Einsicht noch schwankend ist.“ Y. 34, 15 Schluß: „Durch eure Herrschaft, o Herr, mache als ein Wunderwerk das Dasein richtig[1].“ Y. 46, 19: „Wer mir, dem Zarathustra, zusammen mit dem Wahrsein das Richtige bewirkt, was nach seinem (Ahura Mazda's) Willen das größte Wunder ist, dem sollen, da er das höhere (oder: fernere) Leben[2] verdient, zugleich mit allem, was er im Sinne hat (?), zwei trächtige Kühe gehören.“ Y 50, 11: „Der Schöpfer des Daseins fördere durch Gutes Denken das Bewirken des Richtigen, was nach seinem Willen das größte Wunder ist.“

Für sich allein betrachtet, spricht keine dieser Stellen aus, daß Zarathustra mit *fraša-* und *kar* dasselbe meint wie die Frashokurti der späteren zoroastrischen Lehre. Man kann daher den skeptischen Standpunkt einnehmen und fragen, ob Zarathustra überhaupt eine Verklärung am Ende der Zeiten angenommen hat. Will man aber in diesem oder einem andern Hauptpunkt den späteren Zoroastrismus von der Lehre Zarathustras abtrennen, so müßte man zeigen können, wann und wie die späteren Lehren zum echten Zarathustrismus hinzugekommen seien, und was derselbe ohne sie gewesen sei und enthalten habe. Das läßt sich sagen z. B. bezüglich der Wiederaufnahme alter Heidengötter wie des Mithra, nicht aber bei einem Teil der durchdachten und klar gefügten Weltanschauung.

Was aber die letzten Dinge betrifft, so haben wir im Bisherigen schon manche der späteren Züge in den Gathas wiedererkannt, so daß auch um deswillen eine solche skeptische Stellungnahme sich nicht empfiehlt. Man kann wohl nur, wenn man einen einzelnen Punkt ohne Rücksicht auf die Zusammenhänge ins Auge faßt, zarathustrisches Alter der eschatologischen Anschauungen bezweifeln. So habe ich selber in der Zeitschrift für Indologie und Iranistik Bd. I S. 31 aus diesen Stellen gefolgert, daß für Zarathustra dieses Wunder keine jenseitige und eschatologische Vorstellung war, sondern daß er den Glauben und die Hoffnung hatte, in diesem, d. h. dem natürlichen Leben vor dem Tod dieses Wunder zu erleben.

Es könnte scheinen, daß dies berechtigt sei, wenn man die Strophe Y. 34, 6 liest: „Wenn ihr wirklich so (nämlich: so herrschgewaltig) seid, o Weiser, mit Wahrsein und Gutem Denken zusammen, gebt mir das als Zeichen, den vollständigen Wandel *dieses* Daseins, damit ich verehrend und preisend freudiger an euch herantrete.“ Da liegt es nahe, unter „diesem Dasein“ die Lebensdauer des Sprechenden zu verstehen. So hat denn Bartholomae übersetzt: „der

[1] Die genaue Begriffsbestimmung dieses Wortes und Scheidung der Bedeutungen „wahr“ und „wirklich“, die es auch hat, ist schwer.

[2] Der Gebrauch eines sehr ähnlichen Wortes im jüngeren Awesta zeigt, daß da das himmlische Dasein der Seele nach dem Tod gemeint ist.

vollständige Wandel (der Dinge) schon (!) in diesem Leben." Dies entspricht seiner Auffassung, daß das „zweite Dasein" ein jenseitiges Leben ist, als ein zweites nach dem natürlichen Leben, während es in Wirklichkeit das Bestehen der Erdenwelt als zweites nach dem geistigen Dasein bedeutet. Und so ist auch hier nicht die individuelle Lebensdauer Zarathustras gemeint, sondern das körperliche Dasein der Menschheit, die Erdenwelt überhaupt. Es geht aus dieser Stelle also nicht hervor, daß Zarathustra ohne vorherigen Tod die ideale Vollkommenheit erwartet hätte. Vielmehr wissen wir aus andern Stellen, daß er für sich erwartete, über die Cinvatbrücke in das geistige Jenseits einzugehen (Y. 46, 10). Und er spricht mit einem sehr friedsamen Wort von seinem Tod Y. 33, 5: „Deinen allergrößten Gehorsam (Erhörung) will ich anrufen bei der *Heimkehr*, wenn ich in das lange Leben komme zum Reich des Guten Denkens . . ." Das als Heimkehr übersetzte Wort bezeichnet zunächst das Ausspannen der Zugtiere, dann die abendliche Rast und Unterkunft, das Aufhören der Tages- oder Lebensreise. So im Altindischen; im Awestischen das Wort anders zu verstehen und es als Bezeichnung des Endes und der Vervollkommnung der Welt zu betrachten, wie es anscheinend geschieht, dazu besteht kein Anlaß.

Man kann also umgekehrt sagen, daß er das große Wunder nicht in seinem individuellen Leben erwartet hat; vielmehr tritt es ein mit dem Sieg der Wahrhaftigen über die Lügner (Y. 30, 9) und ist gleich dem „Wunderwerk", das in der Vollendung des Wahrseins durch das Feuer besteht (Y. 46, 7). Und diese Vollendung wiederum geschieht im Reich (Y. 34, 3). Man mag immerhin jeder einzelnen Stelle gegenüber Zweifel hegen, und z. B. im letztgenannten Fall das „Reich" auffassen als die Herrschaft der Wahrhaftigen auf Erden, welche denn allerdings einen vollkommenen Zustand des derzeitigen Erdendaseins ergäbe und auch ein Wunder wäre. Aber die Gesamtheit der Stellen ergibt das nicht, und der Glaube an die Möglichkeit eines solchen Wunders mitten in unserm Erdendasein würde die weltanschauliche Fundierung des Bösen aufheben und aus der Religion eine bloße Morallehre machen.

Nun gilt es festzustellen, welchen Inhalt der *Saushyant*-begriff bei Zarathustra hat.

Das Wort *saošyant-* ist Partizip des Futurs aktiv einer Wurzel *sū, sav*, heißt also „der künftig die mit *sū* bezeichnete Tätigkeit vollziehen wird". Die Bedeutung dieser Wurzel ist man geneigt aus neupers. *sūd* „Nutzen" zu entnehmen. Das kann zunächst nur ein Fingerzeig sein, dessen Richtigkeit sich im awestischen Sprachgebrauch bewähren muß, ehe wir ihn gelten lassen. Da aber besteht die Schwierigkeit darin, daß das Verb und die andern aus dieser Wurzel abgeleiteten Wörter zumeist in religiös-technischer Verwendung vorkommen.

Profane Verwendung des Wortes liegt vor A. 4, 6, wo es heißt, daß der Südwind „das ganze körperliche Dasein fördert, mehrt, *gedeihen läßt* (oder:

ihm nützt, hilft) und es in Freude setzt.“ Ähnlich ist es mit dem Substantiv in Vr. 11, 13: „zur Förderung dieses Hauses, zum *Nutzen* (zur Hilfe) dieses Hauses, zum Wachstum dieses Hauses, zur Überwindung der Not dieses Hauses, zur Überwindung des Leides dieses Hauses.“ Verwandter Art sind einige andere Stellen.

Das Substantiv, das sich an der eben genannten jünger awestischen Stelle profan gebraucht findet, kommt nun oft, sowohl im jüngeren Awesta als in den Gathas in einem eschatologischen Sinn vor. Es ist da das Heil im Gegensatz zum Verderben, das die Lügenhaften zu gewärtigen haben (so Y. 30, 11; vgl. Y. 51,9 S. 219) oder im Dual beiderlei Erfolg, der beiden Parteien durch die Vergeltung (Urti) zuteil wird (Y. 43, 12; S. 222).

Ich erörtere nicht alle Stellen mit diesem Wort. Vielmehr hebe ich jetzt einige hervor, wo umgekehrt der „Nutzen“ — wenn wir schon diese andeutende Wiedergabe beibehalten wollen — geradezu Gott und seinen hohen Geistern zuteil zu werden scheint. Wenigstens kann man an solches denken Y. 44, 12, wo Zarathustra von dem Bösen spricht, „welcher als ein Lügenhafter mich von deinem *Nutzen* abhalten will“, d. i., wie ich annehme: „welcher mich davon abhalten will, dir zu nützen oder zu helfen“. So etwa auch Y. 51, 15: „Lohn . . . . verheiße ich mir durch Gutes Denken und durch die *Hilfen* für euch und das Wahrsein“ und Y. 45, 7: „Nach dieses Spenders (?) Nutzen (d. h. ihm zu nützen) begehren die, welche lebendig sind oder waren oder sein werden.“

Weiter als mit der Bedeutungsbestimmung „der nützen wird, künftiger Helfer“ kommen wir durch Betrachtung der Aussagen über den Saushyant.

Die künftige Wirksamkeit des Saushyant liegt schon in der futurischen Form des Wortes. Daß dieser Begriff mit einer Zukunftserwartung verknüpft ist, geht auch hervor aus Y. 46, 3: „Wann, o Weiser, werden die Morgenröten der Tage kommen, (wo) mit gewaltigen Sprüchen die Geisteskräfte der künftigen Helfer dazu antreiben werden, das Dasein des Wahrseins zu festigen. Welche sind die, denen es (das Wahrsein) mit Gutem Denken zu Hilfe kommen wird ? Für mich aber wähle ich es, dich zu verkündigen, o Herr.“ — Es scheint, daß hier die Hilfe von Wahrsein und Gutem Denken auf den Endkampf anspielen, denn die Frage nach denen, welchen Wahrsein und Gutes Denken zu Hilfe kommen werden, erinnert an die an einer andern Stelle (Y. 44, 15; s. S. 222) ausgesprochene Frage, welchem von beiden Heeren Ahura Mazda den Sieg geben wird; auch dort nämlich wacht das Wahrsein mit dem Herrn zusammen über den Ausgang des Kampfes.

Ebenfalls im Zusammenhang mit dem Endkampf nennt Zarathustra die Saushyants Y. 48, 12: „Diejenigen werden die künftigen Helfer der Leute sein, die mit Gutem Denken und Wahrsein durch ihre Taten sich anschicken, deiner Lehre Genüge zu tun. Denn sie sind geschaffen als Widersacher des Mordgrimms.“ Den Hinweis auf den Endkampf sehe ich hier in der Gegnerschaft gegen den Mordgrimm; dann aber ist dies überhaupt ein bemerkens-

werter Punkt der Übereinstimmung mit einer schon aus dem jüngeren Awesta hervorgehobenen Stelle: es war uns (S. 218) aufgefallen, daß nach Yt. 19, 95 die Genossen des Astvaturta als Gegner des Mordgrimms auftreten. Auch die Nennung der Helfer hier in der Mehrzahl, dort der Genossen desselben, stimmt überein. Solche Einzelzüge, auch wenn wir nicht den Sinn jeder Besonderheit daran ganz verstehen, sind als Ausdruck der Kontinuität der Anschauungen sehr zu beachten.

Über die Wirksamkeit des Saushyant spricht Zarathustra unbestimmt an der Stelle Y. 48, 9: „Wann werde ich wissen, ob ihr und worüber ihr Herrschermacht habt vermöge des Wahrseins, dessen Herankunft zwiefach ist. Dieses soll mir des Guten Denkens Prachterscheinung (Wundergestalt) sagen. Der künftige Helfer möge erkennen, welches die Vergeltung für ihn ist.“ Hiebei ist das zwiefache Herankommen des Wahrseins doch wohl das jüngste Gericht, wo die Wahrheit durch Feuer sich gegensätzlich an Guten und Bösen auswirkt. Und ferner nehme ich an, daß die *herrliche Erscheinung* eine weitere Abwandlung ist im Ausdruck für das Endwunder (vgl. S. 225).

Wesentlich ist am Endwunder, daß das Wahrsein sich verwirklicht. Davon als einer Aufgabe des künftigen Helfers haben wir Y. 46, 3 gehört (S. 227), wo dies den Verstandeskräften *(xratu-)* des Helfers zugeschrieben war. Nun berühren sich die von uns geschiedenen Begriffe Verstand *(xratu-)* und Daena in den Gathas gelegentlich (Y. 31, 11; vgl. Y. 45, 2) und es scheint hier mit den Verstandeskräften der Helfer so viel gemeint zu sein wie ihre *Daenas*. Denn davon ist mehrfach die Rede. Nämlich Y. 34, 12 und folgende Strophen; 12: „. . . . Lehre uns durch Wahrsein die wohlgangbaren Pfade des Guten Denkens, 13: wovon du, o Herr, mir gesagt hast, daß es der Weg des Guten Denkens und zwar vom Wahrsein gut bereitet ist, und daß auf ihm die geistigen Urwesen der künftigen Helfer dahinschreiten; das hast du als den Lohn für die Guthandelnden (Rechtdenkenden ?) verheißen (den du festgesetzt hast ?); 14: Dieses Wünschenswerte gebt ihr, o Weiser, der körperlichen Lebenskraft durch das aus Gutem Denken kommende Werk. . . . .“ Diese Rede schließt nach weiteren Zwischensätzen, bei denen wir jetzt nicht verweilen können, mit einem Ausblick auf die Wunderherrlichkeit des künftigen Daseins. Die Daena des Saushyant ist ferner genannt Y. 53, 2: „Diese sollen durch Denken, Worte und Taten sich anschicken dem Weisen und seiner Verehrung aus freien Stücken Genüge zu tun für die Anbetung, der Fürst Vishtaspa, Zarathustras Sohn aus Spitamageschlecht und Frasha-ushtra, die geraden Pfade bereitend für das geistige Urwesen des künftigen Helfers, das der Herr geschaffen hat.“

In ganz ähnlicher Weise ist der *gerade Pfad* in Y. 43, 3 genannt: „Und der Mann soll herbeikommen, der besser ist als ein guter, welcher uns lehren möge die geraden Pfade des Heils („Nutzens“) für dieses körperliche Dasein und das des Denkens (= „Geistes“) hin zu den richtigen (wirklichen ?) Dingen, bei denen der Weise Herr wohnt, — (ein Mann) der getreu (?) ist, dir gleicht, o Weiser,

der das rechte Wissen besitzt und klug ist.“ Man sieht daraus, daß Zarathustra einen größeren Mann erwartet hat, der nach ihm kommen sollte. Die Saushyant-vorstellung ist zwar nicht darauf eingeschränkt, aber allerdings, wenn vom künftigen Helfer in der Einzahl die Rede ist, dann berührt sich die Erwartung des Saushyants gar nahe mit der des kraftvolleren Nachfolgers. Dieser braucht deshalb keine mystische, übermenschliche Persönlichkeit zu sein. Hören wir doch auch, daß Zarathustra für den Schutz des Rindes einen stärkeren als sich selbst gewünscht hat (Y. 29, 9). Denn es berührt sich doch auch sehr nahe mit dem Gedanken des auf geradem Pfad herankommenden, künftigen Helfers, daß nach der soeben genannten Stelle Y. 53, 2 Personen aus der nächsten Umgebung des Zarathustra diesem den Pfad bereiten sollen. Sie sind damit so etwas Ähnliches wie im späteren Saushyant-Mythos die Genossen des Astvaturta, die ja selber auch Saushyants sind. Ferner ist deutlich, daß Zarathustra von sich selbst erwartet, daß er als Helfer mitwirkt an der Verklärung am Ende. Es schließt ja gegenwärtige Erdenmenschen von der Saushyant-vorstellung keineswegs aus, daß nach mehreren Aussprüchen die künftigen Helfer als Daenas herbeikommen; vielmehr ist gerade bei jetzigen Menschen dies das Gegebene für jene ferne Zukunft, da eben sie es ist was fortbesteht. Daß aber Zarathustra am Endwunder mitwirkt, sagt er Y. 30, 9: „Wir wollen es sein, die dieses Dasein wunderbar machen.“ Ist es doch nach dem Bisherigen klar, daß dieser Ausspruch in Beziehung zu setzen ist dazu, daß nach dem jüngeren Awesta und den Pehlevi-Quellen die Saushyants die Frashokartars sind, die das Endwunder *(fraša-)* bewirken *(kar)*. Und Zarathustra gibt sich damit keine Ausnahme- und Vorzugsstellung. „Wir“ sagt er, indem er sich und seine Anhänger zusammenfaßt. Noch allgemeiner ist die Formulierung Y. 48, 12: „Diejenigen . . . . die mit Gutem Denken und Wahrsein deiner Lehre Genüge tun“; siehe oben S. 227.

Was sich so aus den Gathas ergibt, bestätigt sich, wenn wir die Aussagen des jüngeren Awesta über die „künftigen Helfer“ berücksichtigen, auch abgesehen von den schon erwähnten Stellen über Astvaturta. — Da werden in manchen Aussagen die künftigen Helfer so neben andern Anhängern der Wahrheit genannt, daß sie zwar als sehr rühmlich und *für das Übergewicht des Guten* bedeutsam erscheinen, aber doch nicht anders als *verdienstvolle Menschen* überhaupt. So Yt. 19, 22: „geistige und körperliche Verehrungswürdige und die geborenen und nicht geborenen Helfer, die das Wunder bewirken“. Die schon geborenen fallen unter die körperlichen Verehrungswürdigen, die noch nicht geborenen, da sie erst als Daenas existieren, sind geistige Verehrungswürdige. Noch in andern Fällen sind die künftigen Helfer so neben sonstigen Frommen erwähnt, daß sie denselben gleichgestellt erscheinen hinsichtlich ihres Ranges als ausgezeichnete Menschen, und daß sie zwar um ihrer Trefflichkeit willen Saushyant heißen, aber zugleich, weil bei ihnen als noch nicht im Erdenleben hervorgetretenen Persönlichkeiten sich ihre Verdienste

nicht nach bestimmter und bekannter Wirksamkeit aussprechen lassen. Yt. 13, 17 heißt es: „Diejenigen Heilküren der Wahrhaftigen sind die stärksten, welche früheren Glaubenslehren oder den noch ungeborenen künftigen Helfern angehören. Die Heilküren der andern aber — da sind die lebender Männer stärker als die verstorbener.“ Vgl. Y. 24, 5: „. . . Die Heilküren der verstorbenen Wahrhaftigen und der lebenden Wahrhaftigen und der noch ungeborenen Männer, der künftigen Helfer, die das Wunder bewirken werden.“

Noch an andern Stellen (Y. 9, 2; Yt. 13, 74) sind die „künftigen Helfer“ nichts anderes als hervorragende Anhänger der Religion, die noch nicht im Leben erschienen und daher noch namenlos sind. So werden weiter noch Y. 12, 7 als Beispiele der rechten religiösen Stellungnahme genannt: Zarathustra, König Vishtaspa, Frasha-ushtra und Jamaspa und sämtliche wahrhaftigen, das Richtige bewirkenden künftigen Helfer. Es sind das also außer Zarathustra noch andere gefeierte Förderer der Religion aus der Gründungszeit derselben, die den Saushyants damit gleichgestellt sind. Auch hier läßt sich auf die Übereinstimmung gathischer und späterer Äußerungen hinweisen: sowohl der Ausdruck „das Richtige bewirkend“ (oder wie immer man übersetzt) ist spezifisch gathisch (Y. 50, 11; Y. 46, 19), und es sind auch zwei der hier genannten Personen, Vishtaspa und Frasha-ushtra, bei Zarathustra (Y. 53, 2) als Wegbereiter des künftigen Helfers genannt.

Ferner gibt es einige jünger awestische Stellen, wo die Frommen sich selber als Saushyants bezeichnen. Y. 61, 5: „Als künftige Helfer werden wir die Lüge vernichten . . . . wir werden sie erschlagen, wir Machtvollen sie die Machtlose, um aus allen sieben Erdteilen zu vertreiben und zu beseitigen das gesamte Dasein des Lügenhaften (= des Ahra Manyu).“ Y. 70, 4: „. . . . möchten wir künftige Helfer werden, möchten wir siegreich werden, möchten wir liebe, fördersame Genossen des Weisen Herrn werden, als wahrhaftige Männer, die gute Gedanken denken, gute Worte sprechen und gute Taten tun.“

Nunmehr können wir auch aus den Andeutungen der Gathas und den Berichten der späteren Zeit den Gehalt der Saushyant-lehre entnehmen; nicht etwa Teile der späteren Fabel in die alte Zeit zurückzuschieben, sondern den einheitlich durchgängigen, freilich später verblassenden Sinn zu erfassen gilt es. Denn es ist in der Entwicklung so, daß die Saushyant-vorstellung hinsichtlich der Zahl der dafür in Anspruch genommenen Persönlichkeiten eingeschränkt wird, und das Wort zum Namen einer einzigen mystischen Heldengestalt wird.

Künftige Helfer sind die Saushyants, indem sie mitwirken an der neuen, von Feuer geläuterten, von Wahrsein erfüllten Körperwelt, und indem sie mitstreiten in dem Kampf, der am Ende alles Üble niederwirft. Schaffend sind sie Helfer des Schöpfergottes, kämpfend Bundesgenossen des gegen den Bösen Geist siegreichen Heeres der guten Wesen. Und das eben ist die Bestimmung *aller* dem Wahrsein anhangenden Menschen (vgl. Yt. 19, 10 S. 218), dazu werden sie am Ende wieder ins Leben gerufen und mit einem Leib bekleidet. Kämpfer sind die Menschen zeitlebens; sie sind, sofern sie sich auf die

Seite des Wahrseins gestellt haben, Gottesstreiter, und nun zuletzt sind sie es erst recht; vielmehr jetzt kommt es in erhöhtem Maße darauf an, jetzt drängt sich alles zur Entscheidung zusammen, und wer von Anfang an sich auf die rechte Seite gestellt hat, der ist auch jetzt fähig und hat den Ruhm, erfolgreich mitzuwirken. Das ist die *Hilfe*, die er bringt und der *Nutzen*, den er stiftet, um deswillen von ihm als dem künftig Nützenden, dem kommenden Helfer gesprochen wird. Daher heißen die Saushyants von den Gathas (Y. 44, 16) an immer wieder „*siegreich*", oder — wie man das awestische Wort auch übersetzen kann: „feindtötend" —, weil es darauf ankommt, daß der das Weltdasein durchziehende und jetzt zum höchsten entbrannte Kampf nun siegreich zu Ende geführt wird. Dieser Sieg ist das Ziel des Weltgeschehens, auf ihn ist Gottes Wirken gerichtet; daß sie ihn erringen, das ist der *Erfolg* ihres Strebens von der Wahl an, der *Nutzen*, den die in Zukunft Helfenden gewähren, und der Bestand des vollkommenen Daseins ist der Nutzen oder das *Heil*, an dem sie selber teil haben werden. Wer mit größerer Kraft das Gute bewirkt hat, wird auch am Ende mit mehr Kraft und Erfolg als Helfer sich betätigen und darum ist auch vorwiegend von solchen kraftvollen, hervorragenden Personen als „Helfern" die Rede, deren Wirken auch stark ins Gewicht fällt. Aber jeder, der am Erfolg teilhaben will, muß von Anfang an darnach ringen und muß am Ende darum kämpfen; nicht einer ist Erlöser für andere, sondern alle Wahrhaftigen helfen mit an der Erlösung ihres Selbst und der Welt im ganzen; wie große Helden vor den Mitstreitern sich auszeichnen, die am gleichen Kampf teilnehmen und dem gleichen Heer angehören, so zeichnen die Saushyants sich aus vor der namenlosen Menge der anderen Frommen, die von kleinerem Maßstab, aber gleichem Wesen sind.

Indem der Saushyant — in der Einzahl; nämlich nach mittelpersischer Darstellung — die Auferstehung und den künftigen Leib bewirkt, ist er nicht nur Kämpfer, sondern auch schöpferisch beteiligt an Gottes Wunderwirksamkeit. Und beides, Kampf gegen das Böse und Unterstützung der guten Schöpfung ist ja überhaupt, nicht nur bei den Endereignissen, die Tätigkeit der Wahrheitsanhänger; dies wird im jüngeren Awesta vielfach von den Heilküren gerühmt. Um gegen die Lüge zu kämpfen, haben die Heilküren eingewilligt und sich entschlossen, ins leibliche Leben einzutreten (s. S. 164), sie haben nach dem ihnen gewidmeten Fravardin-Yäsht (Yt. 13) Gott Beistand geleistet, den Himmel auszubreiten (§ 2) und die Erde zu gründen (9), haben Wasser und Pflanzen auf Erden entstehen lassen (14), sie bilden den Keim im Mutterleib und verhelfen zu leichter Geburt (15), sie sind der Beistand des Kriegers in der Schlacht (17) und helfen Haus und Dorf und Gau und Land der Ihrigen zu verteidigen (21) usw. Also schon immer sind die guten Menschen beteiligt an der Schöpfung und Erhaltung und Verteidigung der guten Welt, und wenn die Heilküren der Wahrhaftigen nicht Gott Beistand geleistet hätten, dann hätte die Lüge Macht über das körperliche Dasein (Yt. 13, 12), der Böse Geist würde sich zwischen Himmel und Erde eindrängen, er wäre dann Sieger und würde

nicht weichen, denn der Kluge Geist wäre dann der Besiegte (Yt. 13, 13). Schon von Bestehen der Welt an verhindern also die Wahrhaftigen bzw. ihre Heilküren, daß die Lüge und der Böse Geist obsiegen. Ihre gute Wahlentscheidung wirkt fort durch die Zeitstufen des Weltverlaufs, und dieses Werk setzen die künftigen Helfer fort und bringen es zum Abschluß als die mit wiederbelebtem Körper ausgestatteten Daenas oder Heilküren der Wahrhaftigen. So ist die Lehre von den Saushyants im Einklang mit dem, was von der Wahlentscheidung an über Wirksamkeit der Daenas und Heilküren gilt, und diese werden deshalb mehrfach (z. B. Yt. 13, 75, 76) im Zusammenhang mit ihrer Sieghaftigkeit gerühmt als *yāskərət-* „welche die Gefahr erfolgreich bestehen" (S. 221) oder vielleicht besser: „die die Entscheidung herbeiführen". Über beides, die Anschauungen über die Heilküren und die über die künftigen Helfer erfahren wir Einzelheiten nur aus jüngeren Texten. Beides schließt sich aber so zusammen, knüpft sich an Andeutungen in Zarathustras Worten und erhält durch diese Verknüpfungen einen tieferen Sinn als ihn die an phantastischen Details reichen späteren Quellen bieten, daß gerade diesen Grundgedanken wir als den ursprünglichen Bestand dieser Vorstellungen ansehen müssen.

Den Kern der Saushyant-Lehre fassen wir nochmal zusammen: diejenigen, welche sich als in Zukunft hilfreich und nützlich erweisen werden, sind nicht irgendwelche neue, sonst nicht bekannte Personen, sondern die gleichen wie die „guten heldenhaften klugen Heilküren der Wahrhaftigen", aber dieselben unter einem andern Gesichtspunkt betrachtet. Nach ihrer ersten Funktion, die von unvergänglicher individueller Bedeutung ist, der Wahl, heißen sie Heilküren, nach ihrer letzten, die abschließende kosmische Bedeutung hat, heißen sie „künftig helfend". Durch den gedanklichen Zusammenhang mit dem echt zarathustrischen Begriff des Saushyant gewinnen wir aufs neue den Eindruck, daß der Begriff der Fravashi ein streng zugehöriger Bestandteil des echten, alten Zarathustrismus sei; außerdem zeigt sich — worauf es jetzt und hier ankommt —, daß der Saushyant ursprünglich nicht *ein* Messias ist, sondern daß diese Vorstellung den aktiven Anteil der Wahrhaftigen am endgültigen Heil der Welt darstellt.

Aber wir nehmen die vorher (S. 225) behandelte Zweifelsfrage unter einem andern Gesichtspunkt nochmals auf und fragen nun, ob Zarathustra die Wiederbelebung der Toten gelehrt hat. Bei der Wertschätzung der guten Körperwelt läßt sich die leibliche Auferstehung allerdings kaum aus der erwarteten Vollkommenheit am Ende wegdenken; die herrliche Gestaltung der Erdenwelt (Y. 34, 3; 6) hätte ja auch keinen Sinn, wenn sie nur wenigen Überlebenden zugut käme, nicht auch den früher Gestorbenen. Doch sind wir bei dieser Frage nicht auf allgemeine Überlegungen angewiesen; nicht nur der Zusammenhang der ganzen Lehre spricht hier, und die Schwierigkeit, den im jüngeren Zoroastrismus vorhandenen Auferstehungsgedanken als nachträglich eingefügt und irgendwo anders hergeholt aufzuzeigen; nicht nur, daß manche Gathastellen unverständ-

lich blieben, wenn wir von diesem Gedanken absehen, sondern es sind einige Gathaworte vorhanden, welche die Wiederbelebung des Leibes aussprechen. Yasna 30 spricht Zarathustra in dem schon vielfach angeführten ersten Teil (2—6) von der Wahl am Anfang des Daseins, dann aber von den am Ende des Daseins sich ergebenden Folgen der verschiedenen Wahl. Und er sagt Strophe 7: „Und zu uns wird mit der Herrschaft (dem Reich), dem Guten Denken und dem Wahrsein die immerwährende Fügsamkeit kommen und (uns) Körper [1] und Lebenshauch geben Unter diesen wird sie bei den Vergeltungen durch das (geschmolzene) Erz die erste sein " Wir haben ferner S. 228 die Stelle Y. 34, 14 kennen gelernt, wo Zarathustra von der erwarteten Herankunft des Helfers und dem Lohn der Guthandelnden spricht, und sagt: „dieses Wünschenswerte gebt ihr, o Weiser, der körperlichen Lebenskraft. . . ." Zwei so sprechende Zeugnisse sind wirklich alles, was man erwarten kann.

Dagegen findet sich in den Gathas nicht ausgesprochen oder angedeutet, daß die Sünder im Feuer oder sonstwie geläutert würden, daß sie mit den Frommen in der verklärten Welt sich vereinigen. Man kann daher fragen, ob Zarathustra angenommen hat, daß beim jüngsten Gericht über die Gottlosen höllische Strafen verhängt werden, die von da an unaufhörlich fortdauern. Aber die mittelpersische Literatur zeigt uns noch eine dritte Möglichkeit. Denn die allerschlimmsten Sünder, die durch und durch schlecht sind, und bei denen keine Läuterung möglich ist, werden da völlig vernichtet. Ihre Strafe setzt sich nicht fort, sondern macht ein Ende. Und dieses scheint nach Zarathustras Ansicht das allgemeine Schicksal der Lügenhaften gewesen zu sein, so daß nur bei Menschen, die in der Hauptsache gut sind, die also auf seiten der Wahrheit stehen, ihre geringen Fehler beseitigt werden, alle „Lügner" aber im Feuer oder dem Kampf umkommen. Die spätere Lehre wäre sonach im Prinzip davon nicht abgewichen, sondern hätte nur eine Milderung insofern eintreten lassen, als sie in sehr weitem Umfang eine Verzeihung für Sünden angenommen und in Hinblick auf die Schwäche der Menschen auch wesentlichere Fehler als tilgbar, völlige Verwerflichkeit aber als Ausnahme angesehen hätte. Man kann sich denken, daß außer dem Wunsch, möglichst vielen Menschen wenigstens die Hoffnung auf ein günstiges Endschicksal zuteil werden zu lassen, an diesem Wandel das Bedenken mitgewirkt habe, in weitem Umfang geistiges Urwesen und Seele der Menschen als vergänglich zu betrachten. Es ist jedoch schwer, aus den Gathas eine ganz eindeutige Antwort auf diese Frage zu gewinnen.

Daß man „für kleines Vergehen vollkommene Freisprechung erlangt" (Y. 31, 13), dieser Gatha-Ausspruch wurde schon erwähnt (S. 195, ähnlich Y. 51, 4).

Nicht selten hören wir, daß das Ende für die Lügner schlimm ist; Y. 45, 3: „Welche von Euch diese (meine) Rede nicht so ausführen werden, wie ich sie denke und sage, denen wird das Letzte (oder: Ende) des Daseins Wehe sein."

[1] Hier das Wort, das im jüngeren Awesta „Gestalt" bedeutet (vgl. S. 173).

Y. 53,7: „Scheidet ihr euch vom (Bund ?), so wird zuletzt (am Ende) euer Wort ‚Wehe‘ sein.“ Y. 43, 5: „. . . . als du für Taten und Worte eine Entlohnung festsetztest . . ., nämlich üble Vergeltung für den Bösen und gute für den Guten bei der letzten Wendung der Schöpfung.“ Y. 51, 6: „Der Besseres als Gutes jedem gibt, der seinen Willen erfüllt . . . . aber dem Schlimmeres als das Schlimme, der ihm nicht willfährig ist, — bei der letzten Wendung des Daseins.“

Aber es ist aus diesen Sätzen nicht klar ersichtlich, ob dieses schlimme Ende ein völliger Abschluß ist, oder ob es ein weiteres Verharren im Strafzustand bezeichnet. Den letzteren Eindruck gewinnt man, wenn nicht von Tod oder Vernichtung, sondern von einem schlimmen Dasein die Rede ist. Diese Auffassung ist in Betracht zu ziehen Y. 30, 4, wo es heißt: „die beiden Geister . . . . schufen Leben und Nichtleben, so daß zuletzt sein wird das schlechteste Dasein für die Lügner, für den Wahrhaftigen aber das Beste Denken.“ Es scheint jedoch nach dem, was wir bei der Erörterung über das Paradies gesehen haben, daß die Gegensätze „schlechtestes Dasein“ und „Bestes Denken“ (im Sinne von: Dasein des Besten Denkens, das ist soviel wie: bestes Dasein; vgl. S. 203) Bezeichnungen sind für Seligkeit und Verdammnis nach dem Tod. Wenn das gilt, dann ist „zuletzt, am Ende“ hier in individuellem Sinne gebraucht, nicht vom Ende der Welt, sondern vom Ende des Einzellebens. Es kann nicht bedenklich sein, diesem Wort außer der speziellen, auf das Schicksal des Weltalls bezüglichen Bedeutung auch die alltägliche zu belassen, wie wir doch auch bei dem Worte „zuerst, am Anfang“ annehmen mußten, daß es außer der kosmisch-absoluten Geltung auch die schlicht herkömmliche hat. Bei dieser Auffassung zeugt diese Stelle nicht für eine nach dem jüngsten Gericht fortdauernde Strafe. Und daß „zuletzt“ in dieser Weise auf das Ende des irdischen Menschenlebens bezogen sein kann, wenn es von dem Mittelmäßigen, dessen geistiges Urwesen keine entschiedene Wahl vollzieht, und der bald besser, bald schlechter ist, Y. 48, 4 heißt, daß er „zuletzt abgesondert“ sein werde, so ist da offenbar nur das Ende des Einzellebens, nicht die große Veränderung der Welt gemeint. Denn man wird ja wohl nicht schließen, daß Zarathustra dem Sonderort der Halb- und Halben (mittelpersisch Hamestagan; S. 192 f.) Fortdauer über die Vervollkommnung der Welt zugedacht habe. Und ähnlich ist es mit Y. 51, 14: „(der Urteilsspruch) der sie zuletzt in das Haus der Lüge bringen wird.“ Auch hier ist ein Aufenthalt und Zustand angedeutet, der eine Fortdauer der Höllenstrafe bedeuten würde, wenn der Ausspruch auf das Weltende bezogen werden müßte. So viel wir aber wissen, ist das Haus der Lüge der Ort, wohin bloß die Seele geht. Und für eine solche Auffassung spricht auch die vorausgehende Strophe, wo von den an der Cinvatbrücke bangenden Seelen die Rede ist. Auch ist weiterhin diese Stelle zu vergleichen mit Y. 46, 11, wo die Lügner „ihre eigene Seele und ihr eigenes geistiges Urwesen ängstigen wird, wenn sie dahin gelangen, wo die Cinvatbrücke ist, für alle Dauer Genossen im Haus der Lüge.“ Da ist es vollkommen

klar, daß dieser Aufenthalt nach Überschreiten der Brücke das Schicksal der Seele nach dem Tode darstellt. Das Wort „für alle Dauer" bedeutet daher keine Unendlichkeit, sondern nur die Dauer der Weltzeit.

Wir haben früher gesehen, daß Y. 31, 20 „die langdauernde Finsternis" die Seelenhölle nach dem Tod bezeichnet. Schwierig ist die Deutung von Y. 45, 7: „Durch Nichtsterben wird die Seele des Wahrhaftigen glücklich sein, immer wieder (?) aber das Leid des lügnerischen Mannes sein. Auch das schafft der Weise Herr durch (seine) Herrschaft." Hier könnte man zunächst meinen, daß das stets erneute Leiden des Sünders, oder wie sonst der mit „immer wieder" übersetzte Ausdruck zu deuten sein mag, auf das allerletzte Schicksal zu beziehen sei. Aber es ist hervorzuheben, daß hier die *Seele* genannt ist als das, was glücklich sein wird, und das scheint doch für das zeitlich begrenzte Schicksal der Seele nach dem Einzelgericht zu sprechen, denn bei dem letzten vollkommenen Dasein ist die geistig-leibliche Einheit so wichtig, daß es befremdlich erschiene, dieses als ein Erlebnis bloß der Seele hingestellt zu sehen.

So bleibt noch Y. 30, 11 „die lange Pein für die Lügner", die da in einem Zusammenhang steht, der im Ganzen genommen auf das Weltende geht. Doch klingt auch da schon Strophe 10 „die gute Wohnung des Guten Denkens" mehr nach der Seligkeit der Seele und es ist möglich, daß in der Schlußermahnung in Strophe 11 der vorher auf Feuerprobe, Sieg der Wahrheit und Schlußwunder gerichtete Gedankengang sich zurückwendet auf die gegensätzliche Vergeltung der lang dauernden aber nicht ewigen Seligkeit und Verdammnis.

Die vorgetragenen Auslegungen der zunächst zweifelhaften Stellen mögen nicht alle gleich zwingend erscheinen und es muß wohl zugegeben werden, daß die Vernichtung der Sünder statt fortdauernder Strafe aus den Gathas nicht mit voller Klarheit des Wortlauts hervorgeht. Aber es scheint doch manches für die Vernichtung des Bösen und seiner menschlichen Anhänger zu sprechen. Wenn man von dem Schaden, den Feuer oder geschmolzenes Metall den Lügnern verursachen, ganz unbefangen liest und nicht beeinflußt ist von der Darstellung der mittelpersischen Quellen, wonach auch die Sünder aus dem Feuerstrom wieder hervorkommen, ist der natürlichste und nächstliegende Gedanke der, daß sie darin umkommen. Wir müssen uns das nur denken wie ein Feuerordal: Ein auch die Zuschauer beglückendes Wunder ist es, wenn der Unschuldige unbeschädigt bleibt. Wenn er aber mit Schaden doch noch lebend davonkommt, so wissen wir vom Brauch beim Gottesgericht, daß er dann hingerichtet wird, als des Meineids überführt. Da wir nichts Gegenteiliges erfahren, scheint es mir doch das Gegebene zu sein, das Gericht durch Feuer und flüssiges Erz mit nachfolgender Schlacht am Ende der Welt in derselben Weise zu verstehen.

Auch vom Ergebnis des Kampfes und Sieges über das Heer der Anhänger der Lüge wird man sich, wenn nicht ausdrücklich das Gegenteil bezeugt ist, die nächstliegenden und einfachsten Gedanken machen. Und das ist, daß der unterlegene Feind totgeschlagen wird. Etwas anderes ist eigentlich gar nicht

auszudenken. Und da ist sehr zu beachten, daß die späteren Quellen deutlich nur vom Kampf der guten Geister gegen die geistigen Teufel sprechen, und wenn sie eine Mitwirkung der frommen Menschen andeuten, dabei keine näheren Angaben machen und nicht die Gottlosen als deren unterlegene Gegner bezeichnen. Denn die Sünder kommen da gut davon; sie sollen ja des Guten teilhaftig werden, wenn auch erst nach Abbüßungen in der Hölle. In den Gathas dagegen kämpft Wahrheit gegen Lüge und wahrhaftige Menschen gegen lügnerische Menschen, die „besiegt“ werden (Y. 48, 2). Es wäre gekünstelt anzunehmen, daß der Feind bei seiner Niederlage lediglich die Waffen zu strecken hätte; da wird sein Leben sicher nicht geschont. Wir dürfen daher als Ergebnis folgendes hinstellen: Es ist einerseits natürlich, daß gute Menschen, die aus Schwäche Fehltritte begangen haben, dafür Verzeihung erhalten. Eine Zulassung der wirklich schlechten und bösen Menschen, die schon zu Anfang des Daseins aus eigener Wahl für das Böse sich entschieden haben, zu dem vollkommenen Reich Gottes auf Erden würde — auch nach harten Bußen — zu dem Gedanken der fundamentalen Gegensätzlichkeit einerseits, der Vernichtung anderseits des Bösen ebensowenig stimmen, als zu der herben Entschiedenheit und dem edlen Zorn Zarathustras gegen alles Böse. Damit ergibt sich allerdings ein wesentlicher Unterschied zwischen der Lehre des Propheten und ihrer Ausgestaltung durch seine späteren Anhänger. Wie diese Umbildung etwa vor sich gegangen sein mag, das können wir bei der Einsilbigkeit des jüngeren Awesta gegenüber diesen Fragen auch keine Vermutungen aufstellen.

Der Gedanke ewiger Verdammnis aber ist auch für die älteste Periode der Religion abzulehnen; er ist mit dem Hauptgedanken des Weltendes unvereinbar. Söderblom sagt mit vollem Recht (S. 243): „Die Ewigkeit der Höllenstrafen kommt nicht in Betracht; denn keinerlei Übel kann mehr auf der Erde oder unter ihr bestehen, die nun durch Feuer umgeschmolzen ist und auf welcher der theokratische und irdische Idealzustand verwirklicht ist.“

NEUNTES KAPITEL

FRÖMMIGKEIT.

Nicht von den Kulthandlungen und dem Ritual soll hier die Rede sein, auch nicht von den kulturgeschichtlichen Tatsachen, wie in verschiedenen Epochen dieser Religion Frömmigkeit betätigt, oder auch vernachlässigt und entstellt worden ist. Weder in der zeitlichen Ausdehnung noch in der kultischen Entfaltung soll dieses Thema hier aufgenommen werden. Aber auch die Vertiefung in der Innerlichkeit religiösen Empfindens auszuschöpfen wird hier nicht unternommen, schon weil die Wortkargheit der Gathas bei aller eindringlichen Kraft dazu nicht das Material bietet; und es ist schwer, die ausgebreitete Wortfülle der formelhaften Gebete und Litaneien des jüngeren Awesta ihrem Gehalt nach zusammenzuziehen; jedenfalls ist er nicht mit dem der Gathas zu einem geschlossenen Bild zu vereinheitlichen.

Anderseits gibt die Lehre selbst, das Bild der Weltanschauung, wie wir es entworfen haben, schon einen Begriff von der Frömmigkeit, deren Ausdruck und Grundlage sie ist. Doch soll gerade dies noch an einigen Stellen, besonders der Gathas näher ausgeführt, und gewisse Gesichtspunkte im Rückblick auf das Dargelegte näher beleuchtet werden.

Die Frömmigkeit des Zoroastrismus ist tief, weil bei allem Irdischen die Beziehung zum Geistigen herrscht, wie denn Zarathustra sagt, Y. 43, 9: „In bezug auf die Gabe der Verehrung für dein Feuer will ich, solange ich vermag, das Wahrsein im Sinne haben.“ Und sie ist reich, weil alles und jedes Körperliche in solcher Beziehung steht und es keinen Gegenstand gibt, der nicht kraft seines Zusammenhangs mit der höheren Welt Ehrerbietung oder Abscheu verdient, keine Handlung, die dadurch nicht religiöse Bedeutung hätte. Damit leitet diese Religion auf eine grenzenlose Frömmigkeit, die unerschöpflich ist und das ganze Leben durchzieht und erfüllt, dergestalt, daß es überhaupt nichts Profanes, nichts in religiöser Hinsicht Gleichgültiges im Leben gibt. Dieser Anforderung innerlich gerecht zu werden, ist unmöglich, und solche Frömmigkeit „durchdringt nur bei wenigen gottbegünsteten Menschen den ganzen Lebenswandel“ (Goethe). Und so liegt denn gerade in diesem Vorzug und Reichtum der Religion die Gefahr einer ebenso großen Veräußerlichung. Die endlosen Anrufungen, die sich steigernde Umständlichkeit und Kleinlichkeit des Zeremoniells, die den Zoroastrismus in Verruf gebracht haben, sind gerade in

der Unbeschränktheit, mit der die Frömmigkeit alles durchdringt, begründet. Wenn das Alltägliche geheiligt, wird das Heilige banal. —

Das Wort, das die religiöse Ehrfurcht ausdrückt, ist *yaz*. Es wurde in sprachgeschichtlicher Hinsicht schon an früherer Stelle (S. 90) betrachtet; doch sei hier nochmal erwähnt, daß es auch „opfern" heißt, sei es daß im jüngeren Awesta, in der dem alten Heidentum näherstehenden Sphäre, einer Gottheit wie Anahita Tieropfer dargebracht werden, oder auch, wenn etwa dem Ahura Mazda Weihegüsse von Wasser und dergleichen gespendet werden. In gleicher Ausdrucksweise kann aber davon die Rede sein, daß Worte „geopfert" werden, wobei dann die Übersetzung mit „beten" verwendbar ist. Dies erst recht, wenn eine besondere Gnade oder Hilfe von der Gottheit erfleht wird. Die Grenze ist unbestimmt, besonders in Ausdrücken, wo einer Gottheit mit Gebet geopfert bzw. sie mit Opfer angebetet wird. Zahlreich sind aber die Stellen, wo beide Übersetzungen gleich unangebracht sind. Vielmehr ist es schlechthin „verehren, Ehrfurcht bezeugen", wenn es etwa heißt „die Gewässer verehren wir; Gewässer, Länder und Pflanzen verehren wir; die Städte, Landschaften, Weideplätze, Ansiedelungen, Viehtränken verehren wir; Brennholz und Räucherwerk verehren wir", und ähnliches mehr (vgl. S. 99). Allen guten Wesen und Dingen wird solche Verehrung erwiesen und sie heißen deshalb, wie oben dargelegt, die Verehrungswürdigen. Und es ist bemerkenswert, daß dies für die höchsten geistigen Wesen und Gott selbst und für die bescheidensten irdischen Güter gilt. Wenn die Bezeugung solcher Ehrfurcht im jüngeren Awesta in langen Aufzählungen mit gleichartigen Formeln erfolgt, so ist durch die geistlose Form der tiefe Sinn freilich verdeckt. Er liegt darin, daß die Ehrfurcht das Gute als solches anerkennt, und die Verbindung zwischen Körperlichem und Geistigem vollzieht. Diese Bedeutung wird nicht in solche Worte gefaßt, aber sie liegt in dem weltanschaulichen System darin.

Angedeutet wird sie jedoch dadurch, daß in verschiedenen Ausdrücken gesagt wird, daß man mit Handlungen — d. i. körperlich — und im Geist die Verehrung darbringen soll. Zarathustra sagt, daß der Guthandelnde durch Geist und Werke des Weisen Herrn Freund ist (Y. 31, 21). Solches klingt auch an in den Worten Y. 48, 5: „Gute Herrscher . . . . sollen über uns herrschen durch Fügsamkeit mit Handlungen aus guter Einsicht." Das gleiche ist an einigen jünger-awestischen Stellen gemeint. So V. 15, 1: „Strengt an (?) eure Füße, strengt an eure Hände, strengt an euren Verstand (Wahrnehmungskraft), ihr zarathustrischen Mazdayasnier, zur Vollbringung vorgeschriebener gutgetaner Werke." Es ist klar, daß hier der „Verstand" eine den leiblich-irdischen Menschen mit dem Geist in Beziehung setzende Fähigkeit ist. Weniger klar ist die Hergehörigkeit von Y. 5, 3: „Wir wollen ihn mit unserm Leib (wörtlich: Knochen) und unseren Lebenskräften verehren." Die vergängliche Lebenskraft ist, wenn überhaupt, keine sehr geeignete Verbindung mit der Geisteswelt. Diese Stelle ist abgefaßt in Anlehnung an eine Gathastelle, von der noch entschiedener abhängig ist Y. 11, 18: „dar bringe

ich euch, ihr Klugen Unsterblichen, Verehrung und Anbetung; dar bringe ich sie mit Denken, mit Wort, mit Tat und mit der Vernunft; dar bringe ich ,sogar des eignen Leibes Lebenskraft'." Die letzteren Worte sind ein auch sonst mehrfach wiederholtes Zitat der Gathastelle Y. 33, 14. Diese schwierige Stelle versuche ich zu übersetzen: „Als Spende gibt Zarathustra sogar seines eignen Leibes Lebenskraft dem Weisen sowie Gutes Denken, als welches (allem) voransteht, und Handeln, sofern es durch Wahrsein geschieht und Gehorsam im Reden und auch Herrschaft (wörtlich: Zuvorheit guten Denkens und das was vom Handeln durch Wahrsein [ist] und des Wortes Gehorsam . . . .)." „Leibes Lebenskraft" ist da etwas durchaus Irdisches. Daher ist die als möglich angedeutete Auffassung an der vorgenannten jungawestischen Stelle Y. 5, 3, unsicher.

Neben Denken und Handeln finden wir in einigen der genannten Stellen auch das Reden erwähnt. Und diese drei Begriffe, Gedanke, Wort und Werk bezeichnen am häufigsten das Verhalten, nach dem Wahrhaftige oder Lügner beurteilt werden. Diese Begriffe werden ganz gewohnheitsmäßig zusammen genannt, mit etwas verschiedenartigen Worten, die wir mit „Denken, Reden und Handeln" oder „Gedanken, Wort und Tat" wiedergeben können, vgl. S. 36 f.; daneben gibt es auch Formeln, die in zusammengesetzten Worten die Ausdrücke für „gut" oder „schlecht" mit jedem einzelnen Glied verbinden. Diese Gruppen von Ausdrücken finden sich vorgebildet schon in den Gathas, nämlich Y. 34, 1: „Was die Taten, was die Worte und was die Verehrungen sind, für welche du, o Weiser, das Nichtsterben und das Wahrsein und das Reich des Wohlergehens zu geben die Absicht hast — durch sehr viel von solchen wollen wir dir, o Herr, Anlaß sein (diese) zu geben"; Y. 51, 21: „Durch Fügsamkeit ist ein Mann klug. Ein solcher wird durch Einsicht, Worte und Tat, durch sein geistiges Urwesen das Wahrsein fördern . . . ." Ohne Anführung sämtlicher derartigen Stellen mag noch erwähnt sein, daß Zarathustra auch von dieser Dreiheit spricht, wenn von bösem Verhalten die Rede ist. So sind die beiden anfänglichen Geister „in Denken, Reden und Handeln das Bessere und das Schlechte" (Y. 30, 3), und den Teufeln hat „der Böse Geist ihr Tun gelehrt durch das Böse Denken und das böse Wort" (Y. 32, 5).

Ein hervorragender Forscher älterer Zeit (Darmesteter, Ohrmazd et Ahriman 9) hat die Ansicht geltendgemacht und zu begründen versucht, daß der ursprüngliche und hauptsächliche Sinn des rechten Denkens, Redens und Handelns keineswegs eine allgemein menschliche und tiefe ethische Bedeutung habe, sondern damit formale Korrektheit im Beobachten und Ausüben ritueller Funktionen gemeint sei. Es ist kaum nötig, diese Ansicht ausführlich zu widerlegen. Sie hat ihre trügerische Stütze im wesentlichen an gewissen Äußerungen des jüngeren Awesta, die eine Entartung in der Richtung flacher Veräußerlichung zeigen. Bei dieser kommt das fromme Denken neben Wort und Tat immer zu kurz, und gerade in bezug auf dieses erste Glied der Formel ist die Begründung der Ansicht, daß es der innerlichen Bedeutung entbehre,

mißglückt. Nennen wir statt weiterer Widerlegung noch einige Worte Zarathustras; Y. 47, 2: „Das Beste dieses sehr Klugen Geistes soll man bewirken durch die Zunge vermittels der aus Gutem Denken kommenden Reden und mit den Händen durch die Tat, die aus Fügsamkeit hervorgeht, auf Grund dieser Erkenntnis: Jener Weise ist der Vater des Wahrseins.“ Die starke Innerlichkeit solcher Worte spricht für sich selbst.

Die Dreizahl der Begriffe Gedanke, Wort und Werk läßt sich nicht schematisch in das gedankliche System der Lehre einordnen, ohne deshalb ihm irgendwie zu widersprechen. Weder entsprechen diese drei Begriffe bestimmten Wesensteilen des Menschen, wie Seele, Wahrnehmungskraft usw., noch bestimmten Gliedern des Weltganzen wie Geist und Körper. Allerdings sind Wort und Werk etwas, das ausschließlich in der Körperwelt stattfindet (Y. 31, 11, s. S. 165 und 175; auch werden sie manchmal von Zarathustra ohne gleichzeitige Erwähnung des Denkens genannt, so Y. 31, 22; Y. 51, 13, 14); aber doch hat das Wort geistigen Inhalt. Und die Gedanken, welche den Menschen in Beziehung setzen zur geistigen Welt, sind eben doch das Denken des leibhaftigen Erdenmenschen, und nicht des transzendenten geistigen Urwesens.

Auch besteht keine eindeutige Beziehung zwischen Gedanken, Worten und Werken und bestimmten Persönlichkeiten aus der Reihe der Klugen Unsterblichen. Zwar ist klar, daß die Gedanken vom Guten Denken (beim Frommen) bestimmt sind. Ist ja doch bei Zarathustra (wo das Wort *mati-* „Gedanke“ nicht vorkommt), das menschliche gute Denken *(manah-)* ebenso bezeichnet wie die entsprechende himmlische Macht. Das Reden, die Worte aber stehen nicht in gleich engem Zusammenhang mit einem der Klugen Unsterblichen. Denn wenn sie verschiedentlich gleichfalls von Gutem Denken eingegeben oder ihm gewidmet scheinen, so ist da doch keine ebenso enge Zusammengehörigkeit wie Gedanken und Gutes Denken, und ferner gehen auch die guten Werke aus Gutem Denken hervor. Aber bei den Handlungen ist es wiederum so, daß sie zwar vom Guten Denken angeregt, doch aber von der Fügsamkeit ausgeführt oder jedenfalls in enger Beziehung zu Aramati stehen. Die Belege für die tätige Natur der Demut sind schon oben S. 64 gegeben.

Da wir von Handlungen eines geregelten Kults absehen, ergibt sich von selbst, daß das Verhalten gegen die *geistigen Mächte* wesentlich in Gesinnung, Gedanken und Worten zum Ausdruck kommt, das Verhalten gegen Irdisches dagegen in Worten und Handlungen.

Nun sind Zarathustras Worte fast durchweg von solcher Kraft des Gotteserlebens und solcher Eindringlichkeit der Gottnähe erfüllt, daß nur die Wiedergabe seiner Reden davon einen Begriff geben könnte. Denn trotz der manchmal unüberwindlichen Schwierigkeit, sie recht zu verstehen und der durchgängigen Unmöglichkeit, sie in einer modernen Sprache recht zu fassen, leuchtet sein Verhältnis zu Gott überall hindurch. Gerade deshalb lassen sich schwer

einzelne Charakterzüge daraus hervorheben. Als Allgemeines läßt sich folgendes sagen: die Würde und Erhabenheit Gottes ist stets in voller Tiefe fühlbar und damit ist verbunden eine einzigartige vertraute Gottnähe. Seine Reden, obgleich sie sich oft an Menschen wenden, werden doch vielfach zu Monologen, die an Gott gerichtet sind, und wirken dann wie Zwiegespräche mit Gott, in denen der Freund zum Freunde spricht. Dabei läßt die erhabene Größe Gottes den menschlichen Unterredner niemals als klein erscheinen, geschweige denn als niedergeworfen und selbstherabsetzend. Die Ehrfurcht enthält keinen Beiklang von Furcht und die menschliche Würde tritt der Würde Gottes gegenüber, als ob der Sprecher aufgerichtet und klaren Auges in Gottes Antlitz blicke.

Solche Kraft und Innerlichkeit dieses Verhältnisses zu Gott ist vorzüglich den Gathas eigen. Die aufrechte Männlichkeit, die es nicht nötig hat, sich selbst zu verwerfen und zu erniedrigen, um Gottes Größe zu empfinden, kann der Leser jünger-awestischer Texte auch dort wieder finden.

Ohne also das Thema von Zarathustras Verhältnis zu Gott irgendwie erschöpfen zu können, nennen wir einige Stellen aus den Gathas, wo er von der Verehrung Gottes und seiner nächsten Gehilfen spricht. Eines alten poetischen Bildes bedient er sich, wenn er (Y. 50, 7) sagt, daß er die schnellen Rosse des Gebets anschirrt. Sodann: „die Hände ausbreitend will ich euch umwândeln, o Weiser, mit Versen, welche vorgetragen werden mit Eifer (?) und euch, o Wahrsein, mit der Ehrerbietung des Getreuen (?), euch alle, mit der Mannhaftigkeit, die aus Gutem Denken“ kommt (Y. 50, 8). „Mit diesen Verehrungen euch preisend will ich zu euch kommen, o Weiser und o Wahrsein, mit den Werken, die aus Gutem Denken kommen“ (Y. 50, 9).

Das Ausstrecken der Hände ist die Geste des Gebets (vgl. Y. 28, 1; der Ausdruck auch im jüngeren Awesta). Das Umwândeln *(pari-gam)* — bekanntlich unter Zuwendung der rechten Seite — ist uralte Form der Verehrung (vgl. ai. *pari-i* „herumgehen, umwândeln“, auch als Zeichen der Hochachtung); in den Gathas auch Y. 28, 2: „der ich euch, o Weiser Herr, zusammen mit dem Guten Denken, umwandeln will“ und Y. 51, 22. Dies Zeremoniell galt aber nicht nur im kultischen Brauch, sondern auch — wie indische Übung bestätigt — im menschlichen Verkehr als Erweisung von Hochachtung und Form der Höflichkeit. Und so ist es bezeichnend für die von Gott in vornehmer Weise geachtete Würde des Menschen im Umgang mit ihm, daß Zarathustra, wenn er von einer vielleicht visionären Zusammenkunft mit Gott spricht, diesen Besuch Gottes ausdrückt mit den Worten: „Du (der Weise Herr) hast mit dem Guten Denken zusammen mich umwandelt.“

Noch an zahlreichen Stellen spricht Zarathustra von der Verehrung des Weisen Herrn, oft in Verbindung mit einem oder mehreren der Klugen Unsterblichen, und gebraucht dabei außerdem noch verschiedene Wörter, deren etymologische Grundbedeutungen das Verneigen, Loben, Preisen, Verherrlichen, Rühmen, Verkünden, Zufriedenstellen und dergleichen sind. Dabei werden auch mehrere Ausdrücke verbunden, wie „mit Verehrung preisen, in

Ehrfurcht Opfer geben“. Ich hebe von den Ausdrücken für frommes Verhalten noch hervor: „ich will mir einprägen, was die Weisungen sind von dir, dem Weisen Herrn“ (Y. 44, 8) und „diejenigen werden Helfer der Leute (Völker), welche der Erfüllung deines Wortes nachgehen, o Weiser, durch Gutes Denken und Wahrsein vermittels ihrer Handlungen“ (Y. 48, 12).

So oft die Klugen Unsterblichen als Gruppe oder durch Nennung einzelner von ihnen mit Ahura Mazda zusammen verehrt, angerufen, gepriesen werden, — niemals wendet sich der Prophet in ähnlichen Ausdrücken an einen oder einige derselben ohne betonte Hervorhebung des Weisen Herrn selber. Zur Veranschaulichung dessen ist es nicht nötig, alle solche Erwähnungen vorzulegen. Einige Beispiele mögen genügen. Zunächst in bezug auf den Klugen Geist Y. 43, 16: „So wählt denn, o Herr, Zarathustra hier den Geist, der als sehr klug der deinige ist, o Weiser.“ Als Pflicht gegen das Wahrsein wird mehrfach (Y. 30, 8; Y. 44, 14) genannt, daß es gilt, die Lüge dem Wahrsein in die Hände zu liefern, oder eine Gruppe von Amurta Spontas wird in solcher Form erwähnt: „Aus Fügsamkeit ist ein Mann klug; ein solcher möge durch Einsicht, Worte, Tat, durch sein geistiges Urwesen das Wahrsein fördern. Durch Gutes Denken möge der Weise Herr das Reich verleihen; um diese gute Vergeltung bitte ich“ (Y. 51, 21). Es ist klar, daß diese Bitte an Ahura Mazda gerichtet ist.

Aus dieser charakteristischen Verschiedenheit des Verhaltens gegen Ahura Mazda einerseits und die ihn umgebenden Geister anderseits tritt uns nochmal recht deutlich entgegen, daß nur er Gott, die andern nicht Götter neben ihm sind, sondern bei aller hohen Dignität, die ihnen eigen ist, und trotz ihrer persönlichen Individualität doch nur von ihm ausgehende Kräfte.

Gottgefälliges Verhalten gegenüber den Gliedern der *Erdenwelt* wirkt sich zuvörderst aus gegen die *Menschen* und es ist natürlich zwiefältig, entsprechend der Doppelstellung des Menschen, die aus seiner freien Wahl folgt. Man könnte sagen, wie der Mensch das irdische Gegenbild der beiden Urgeister ist, so hat auch der Fromme eine Wahl und Entscheidung zu treffen, wie er sich gegen Mitmenschen verhalten soll, bzw. gegen welche unter ihnen er günstig, gegen welche er mißgünstig auftreten soll.

Es hat keinen Zweck, sich dabei aufzuhalten, daß unter andern weltanschaulichen Voraussetzungen die Verwerfung eines Teils der Menschheit und die Pflicht zu deren Bekämpfung ethisch nicht Billigung finden kann. Wir fragen hier ja nicht nach einer absolut gültigen Ethik, sondern nur darnach, was innerhalb dieser Religion fromm ist als notwendige Folgerung aus ihren Lehren.

Betrachten wir zunächst die Pflicht der Feindschaft gegen böse Menschen nach Aussprüchen der Gathas. Y. 46, 4: „Der Lügner aber hält diese, die Beförderer des Wahrseins, davon ab, die Rinder des Gaues oder des Landes voranzubringen, als übler Betrüger (?), der er ist, durch seine Werke unerfreulich. Wer diesen der Herrschaft oder des Lebens beraubt, o Weiser, der wird,

jenen voranschreitend, die Wege der rechten Einsicht gehen.“ Die Unerbittlichkeit solch tödlicher Feindschaft spricht wohl am stärksten aus Y. 53, 8: „Darum sollen die Übeltäter zuletzt die Betrogenen sein und verlassen allesamt aufschreien. Durch gute Herrscher soll er Verderben (über sie) und damit Frieden für die seßhaften Dorfbewohner bringen. Er, der Größte, soll Vernichtung durch die Fessel des Todes erregen, und bald soll das sein.“ Während der erste Satz auf das Schicksal der Gottlosen beim Gericht gehen mag, spricht das Folgende klar aus, daß es Pflicht guter Regenten ist, Übeltäter zu vernichten. Der Herrscher ist dabei das Werkzeug Gottes und Zarathustras Entschiedenheit in diesem Punkt spricht sich zuletzt in seiner Ungeduld nachdrücklich aus. Weiter bestimmt Zarathustra das Verhalten gegen böse Menschen folgendermaßen: Y. 31, 18: „Keiner von euch soll nunmehr die Worte und Gebote des Lügners anhören; denn er wird Haus und Dorf, Gau und Land in Elend und Tod bringen. Also wehret sie ab mit der Waffe.“ Y. 49, 3: „Jegliche Freundschaft mit dem Lügner lehne ich ab.“ Y. 49, 9: „Der Wahrsprechende erstrebt keine Verbindung mit dem Lügner“; und „dem Lügner zu helfen“ ist nach Y. 32, 14 böse.

In Gegensatz zu dem freundlichen Betragen gegen Wahrhaftige ist die Feindschaft gegen Lügner ausgedrückt Y. 46, 18: „Wer mir gefällig ist, dem verheiße ich durch (sein?) Gutes Denken das Beste meines Glückes, Bedrängnis aber dem, der uns der Bedrängnis übergibt. O Weiser, durch Wahrsein bin ich eurem Wunsch gefällig. Das ist die Entscheidung meines Verstandes und Denkens.“ Y. 46, 6: „Denn der ist (selber) ein Lügner, der sehr gut ist gegen den Lügner, aber der ein Wahrhaftiger, dem der Wahrhaftige lieb ist . . . .“ Y. 43, 8: „(ich bin) Zarathustra, ein wirklicher Feind, (so gut) als ich vermag dem Lügenhaften; aber dem Wahrhaftigen möchte ich ein kraftvoller Beistand sein.“

Der Zwiespalt wurde schon (S. 157) besprochen, der darin liegt, daß die Wahlentscheidung schon im ersten geistigen Dasein stattfindet, gleichwohl aber der Versuch der Bekehrung, die Aufforderung zur Wahl sich an Menschen im Erdendasein wenden muß. Sofern es sich dabei um an sich gute und edle Menschen handelt, denen bloß die zarathustrische Lehre unbekannt ist, bedeutet das keine Schwierigkeit. Wenn dagegen Menschen, die zunächst als Lügner angesehen werden, zu Wahrhaftigen gemacht werden sollen, so ist das nicht ganz zu vereinigen mit der tiefen Feindschaft gegen dieselben. Mit der Feindschaft und dem Vernichtungswillen gegen die Lügner ist also nicht alles gesagt, und es ist, als ob dies nur gegen Verstockte gelte, die gegen Bekehrungsversuche sich ablehnend verhalten. So sagt Zarathustra Y. 33, 2: „Wer aber dem Lügner mit Worten oder Denken oder Händen Böses tut, oder seinen Genossen lehrt auf das Gute zu denken, die sind dir willfährig zu deinem Wohlgefallen.“ Auch an der sehr schwierigen Stelle Y. 46, 5 scheint davon die Rede zu sein, daß der Lügner nach seiner Bekehrung in den Schutz der Wahrhaftigen übertritt.

Dagegen gilt es, gegen den Wahrhaftigen sehr gut zu sein (Y. 33, 3), wozu auch gehört, daß man auf der Seite Zarathustras steht und zu ihm hält (Y. 46, 13, 18, 19).

Gar wenig ist es, was wir von den Pflichten in bestimmten Lebenslagen erfahren. Dabei macht sich geltend, daß wir über die sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse, ja auch über die nationalen und politischen, wenig wissen.

Zarathustra fragt Y. 44, 19: „Wer dem den Lohn nicht gibt, der ihn verdient, und der ihm selber leistet, was er versprochen hat, welche Rache dafür wird ihn zuerst treffen? — die andere weiß ich, die ihn zuletzt treffen wird.“ Bei dieser Strophe handelt es sich offenbar darum, daß der Prophet zwar der gerechten Vergeltung im Jenseits bzw. am Ende gewiß ist, aber nicht ebenso einer irdischen Strafe, die dem Vergehen auf dem Fuße folgt. Unklar ist der zweifellos persönliche Anlaß für Zarathustra, diese Frage inmitten einer Reihe von anderen Fragen, die nicht auf weltliche, sondern auf ewige Dinge gehen, an Gott zu richten. Folgendes darf als Vermutung über den Zusammenhang gesagt werden. Vielleicht ein Fürst, oder ein sonstiger Großer oder Reicher, hatte dem Zarathustra als Priesterlohn zehn Stuten, einen Hengst und ein Kamel versprochen, wollte sich dann aber der Erfüllung dieser Zusage entziehen. Diese Unzuverlässigkeit stellt Zarathustra in Strophe 18 in Vergleich mit der Gewißheit der göttlichen Verheißung der Belohnungen im Jenseits. In der vorgelegten Strophe liegt dann der Nachdruck darauf, daß der Empfänger des Versprechens den Lohn wirklich verdient, und seinerseits die Leistung, für die ihm der Lohn zugesagt ist, bereits erfüllt hat. Obwohl es sich um einen besonderen Fall handelt, wird man der hier ausgesprochenen Rechtsanschauung Allgemeingültigkeit zuerkennen müssen, und wenngleich es Zarathustra selber ist, um dessen Recht es sich handelt, so geht daraus doch hervor, daß jedem, gleichviel ob einem Frommen oder Gottlosen, einem „Wahrhaftigen“ oder einem „Lügner“, die Zusage gehalten, der Lohn entrichtet werden muß. Im Grund versteht sich das von selbst, andernfalls würde die religiöse Feindschaft gegen den Lügner alle bürgerliche Rechtsordnung unmöglich machen. Und das auch, sofern man unter „Lügner“ solche versteht, die nach Religionsbekenntnis, Nationalität oder Wirtschaftsbrauch fremd sind. Denn immer standen Zarathustrier mit solchen in Verkehr. Ich beziehe mich hierbei nicht weiter auf die eigentliche Rechtsliteratur, sondern erwähne aus der religiösen Literatur eine Stelle von verwandtem Inhalt. Im Nirangistan, einem Pehlevi-Werk, das Sentenzen in Awestasprache enthält, heißt es (§ 18, Darmesteter, Z. A., III 90; Aerpatastan, translated by Bulsare IX 1, 2): „Wird ein Mensch schuldig, wenn er einem Teufelsverehrer oder einem Verbrecher kein Fleisch (= Lebensunterhalt) gibt? Er wird nicht schuldig, außer wenn es ein Arbeiter ist, der für gerechten Lohn gedungen ist. Einem solchen soll er geben.“ Mit allgemeinerer Geltung, und nicht ohne ethisches Pathos ist das gesagt in dem jünger awestischen Hymnus an Mithra, den Hüter der Vertrags-

treue, Yt. 10, 2: „Den Vertrag sollst du nicht brechen, o Spitama, weder den du mit dem Lügner, noch den du mit dem Wahrhaftigen deines eigenen Glaubens getroffen hast. Denn beide haben Anspruch auf Treue, der Lügner und der Wahrhaftige.“

Dem sozial Entrechteten oder wirtschaftlich Schwachen muß man Schutz gewähren. Dafür zeugen zunächst einige jünger awestische Stellen. Yt. 1, 24: „Beschützen sollst du, o Zarathustra, den befreundeten Mann immerdar vor dem übelgesinnten Widersacher, nicht sollst du ausliefern den Freund einem, der ihn schlägt, nicht der üblen Behandlung der Bedrücker, nicht sollst du zulassen, daß er entrechtet werde, jener gerechte Mann, der uns . . . Verehrung darbringt . . .“.

Schwer zu übersetzen ist das Wort *drigu-*. Seine etymologische Gleichsetzung mit Neupersisch *därviš* ist doch mehr eine Vermutung als sichere Tatsache, und sie würde, auch wenn feststehend, nicht erkennen lassen, inwieweit die Bedeutungsinhalte des alten und des späteren Wortes übereinstimmen. Bartholomae setzt für *drigu-* die Bedeutungen „arm, bedürftig, schwach“ an; es scheint jedoch eine ganz bestimmte soziologische oder Rechtsstellung zu bezeichnen. Insofern kommt die von Andreas vermutete Bedeutung „Flüchtling“ dem Richtigen gewiß näher, wobei zu verstehen ist, daß es einen von dem sicheren Schutz des Stammesverbandes Losgesprengten bezeichnet, der sich in den gastlichen Schutz eines andern begeben kann. Bei den Parallelen, die in soziologischer Hinsicht zwischen dem Awestavolk und heutigen Afghanen bestehen, kann man geneigt sein, Ähnliches wie das ausgebildete Recht des Schützlings und die Pflicht des gastlichen Schutzherrn bei den Afghanen für die Stellung des „Flüchtlings oder Heimatlosen“ *(drigu-)* im Awesta zu vermuten. — Die Stellen sind Y. 27, 13 — in dem altertümlichen, aber nachgathischen Gebet Ahuna-vairya: „Der Welt Herrschaft gehört dem Weisen Herrn, welcher den Landflüchtigen einen Erhalter gab“ (vgl. S. 247); Y. 57, 10: „(Srausha) der dem heimatlosen Mann und der heimatlosen Frau ein mächtiges Haus hinstellt, nachdem die Sonne untergegangen ist“; Yt. 11, 3: „Der rechte Srausha behütet am besten den Heimatlosen“; Yt. 10, 83 ff.: „Mithra . . . den der Landesherr . . ., . . . der Gauherr . . ., . . . der Dorfherr . . ., . . . der Hausherr . . . zu Hilfe ruft, den zwei beliebige (die sich zum Schutz verbinden ?) . . . zu Hilfe rufen, den irgendein Heimatloser, ein Bekenner der Lehre, der seiner Rechte beraubt ist, . . . zu Hilfe ruft, dessen klagende Stimme hinauf dringt zu jenen Sternen, um die Erde herumgeht und über die sieben Erdteile hingeht, wenn er im Gebet die Stimme erhebt.“ — Die Gathastellen sind Y. 53, 9: „O Weiser, dein ist die Herrschaft, durch die du dem rechtlebenden Flüchtling das Bessere (im Sinn von: das Beste = Paradies) geben wirst“, und Y. 34, 5: „Habt ihr die Herrschaft und Macht, o Weiser, . . . durch das Wahrsein mit dem Guten Denken euren Flüchtling zu beschützen?“

Ich glaubte diese Stellen vollständig vorlegen zu sollen, weil neuerdings behauptet worden ist, daß in den Gathas eine religiöse Bewegung der Armen

oder zugunsten der Armen zum Ausdruck komme [1]. Die Anhaltspunkte für eine solche Auffassung, die denn doch zu einseitig soziologisch eingestellt ist, sind also ziemlich spärlich.

Viehhaltung und Landbau spielen bei den alten Zoroastriern eine große Rolle und es ist bekannt, daß in Persien diese Wirtschaftszweige in mancher Hinsicht, z. B. in der Meisterschaft der künstlichen Bewässerung, im Anbau von Wein, edlen Obstsorten, der Anlage von Gärten, zu großer Vollkommenheit ausgebildet wurden. Sorgfalt und Hingabe an solche Aufgaben werden in der religiösen Literatur nachdrücklich empfohlen. Man hat dies bei uns so aufgefaßt, als ob ein Hauptziel der Lehre Zarathustras gewesen sei, seine Volksgenossen zur Seßhaftigkeit zu erziehen, daß sie eine wirtschaftliche Reform in religiösem Gewand gewesen sei, und eine Verbesserung der Agrikultur und Hebung der Volkswirtschaft angestrebt habe. Dabei wird angenommen, daß vor seiner Wirksamkeit das Awestavolk aus nomadisierenden oder halbnomadischen Stämmen bestanden habe. Im Unterschied davon ist meine Ansicht, daß die Lehre Zarathustras, als religiöse Durchdringung des ganzen Lebens, den wirtschaftlichen Verhältnissen angepaßt, nicht zur Anwendung mit nützlicher Zweckhaftigkeit bestimmt, sondern als Ausdruck ihres seelischen Gehalts daraus hervorgegangen ist, und dem praktischen Leben geistige Weihe und metaphysischen Sinn gibt.

In den Gathas sind Hinweise auf die Rinderzucht häufig; Erwähnung von Bodenbearbeitung durch Hacken oder Pflügen, Getreidebau, Baumzucht finden sich nicht. Die Rinderzucht erfordert aber sicherlich Heubereitung für die Winterfütterung, und ich werde Anspielungen darauf aus den Gathas anführen. Im jüngeren Awesta kommt außer Viehzucht und Graswirtschaft auch der eigentliche Ackerbau vor. Dieser Unterschied wird auf landschaftlicher und zeitlicher Verschiedenheit der Texte beruhen; welcher dieser beiden Umstände der vorwiegende Grund für die verschiedenartigen Wirtschaftsverhältnisse in Gathas und jüngerem Awesta ist, können wir nicht entscheiden.

Die Wertschätzung des Rindes und seine Beziehung zum Guten Denken wurden nach Aussprüchen Zarathustras schon oben S. 123 f. gezeigt. Daraus folgt, daß die Pflege des Rindes frommes Tun bedeutet. Noch manche sonstige Empfehlungen der Rinderzucht kommen vor, besonders in der Gatha, die die Klage der Seele des Rindes behandelt (Y. 29).

Es muß hier auf einige wirtschaftliche und soziologische Begriffe näher eingegangen werden, insofern sie für das religiöse Leben von Wichtigkeit sind. Im Zusammenhang der materiellen Kultur, wie es in W. Geigers trefflichem Buch „Ostiranische Kultur im Altertum" geschehen ist, sollen diese Dinge jedoch hier nicht behandelt werden. Es kommen in Frage die Bedeutungs-

---

[1] Meillet, trois conférences sur les Gatha's, Paris 1925. Dagegen meine Rezension, DLZ. 1926, 939 ff.

schattierungen von *vāstra-* „Weide“, *vāstar-* „Bauer“ und *vāstrya-* „bäuerlich“, d. i. als Substantiv „Bauer“ oder als Adjektiv „landwirtschaftlich“. Die angegebenen Bedeutungen sollen nur vorläufig gelten.

Bei dem ersten kann man zweifeln, ob es „Nahrung“, sei es als Weide oder Futter, oder auch „Schutz (Pflege)“ bedeutet. Insofern nämlich die andern in Rede stehenden Wörter etwa auch „Hüter, Beschützer“ bedeuten können, kommt auch für das zunächst als „Weide“ gefaßte Wort die Bedeutung „Schutz“ in Betracht, und das ist möglich z. B. Y. 29, 1, wo die Seele des Rindes klagt und bittet: „Ich habe keinen andern *Beschützer* (oder: Ernährer) als euch; sprecht mir die Wohltaten des *Schutzes* (oder: der Ernährung, Weide) zu.“

Ebenso kann man schwanken in der nächsten Strophe (Y. 29, 2): „ihr gebt dem Rind zugleich mit dem *Schutz* (oder: Nahrung, Weide) auch kuhpflegenden Eifer.“ Die Hauptbedeutung ist jedoch sicher „Nahrung“. Und zwar kann es entweder die Weide oder abgehauenes Gras bedeuten. Ersteres Y. 44, 20, wo es von den Gottlosen heißt, daß sie nicht die Weide zum Gedeihen bewässern (*həm-mizən*; in sachlicher Hinsicht vgl. W. Geiger, a. a. O. 348 mit Anm. 2). Wenn es dagegen gleichfalls von den Gegnern der Frommen Y. 32, 10 heißt, daß sie die *vāstra-'s* auseinanderreißen und die Waffen gegen die Wahrhaftigen zücken, so wird diese Zerstörung sich schwerlich gegen die Wiesen selber richten, sondern gegen Heuvorräte. (Andreas und Wackernagel übersetzen: „das Gras von den Weiden rauben“.) Die Bedeutung „Nahrung“ — sei es ganz allgemein oder besonders auf Weide, vielleicht auch auf heimgeführtes Futter bezogen — hat das Wort Y. 47, 3: „der Geist, der uns das glückbringende Rind schuf und dann ihm zur Nahrung, Frieden gewährend, die Fügsamkeit (als Genie der Erde)“; Y. 50, 2: „das Rind mit der (dafür erforderlichen) Nahrung.“ „Weide“ ist es Y. 48, 11: „die Fügsamkeit, die gute Wohnstätten und Weidegründe besitzt (oder bietet).“

Das Adjektiv *vāstrya-* als „Bauer“ zu übersetzen ist ungenau oder jedenfalls zu weit, insofern wir unter Bauer auch den getreidebauenden Ackersmann verstehen. Der Landmann in den Gathas scheint aber nur Viehzüchter zu sein, und in diesem Sinne wird, teils mit *vāstrya-* verbunden, teils einzeln, auch das Wort *fšuyant-* „mit Vieh sich abgebend, Viehzüchter“ gebraucht. Der *vāstrya-* ist aber nicht etwa der Hirte, der für einen Herrn das Vieh hütet, sondern der Besitzer, der es auf die (wohl hauptsächlich als Allmende zu denkende) Weide gehen läßt und auch für seine Ernährung im Winter sorgt. Sozial ist es also ungefähr der freie Hofbauer, das gebietende Haupt einer Wirtschaftseinheit und Hausgenossenschaft. Insofern ist er ebensowohl der Erhalter und Ernährer des Viehs als der zu seinem Hausstand gehörigen Leute, der Familie und des Gesindes und auch des Gastes, des Fremdlings, der sein Schützling ist (Y. 27, 13; vgl. S. 245). Die Frau soll als Mädchen und Gattin „dienen dem Vater und dem Gatten, ihren *Erhaltern (vāstryaibyo)*, und dem Hausgenossen (= Familienmitglied *xvaetave*) selbst wahrhaftig den Wahrhaftigen“ (Y. 53, 4).

Dieser „Landmann“ und Viehzüchter *(fšuyant-)* ist nun für Zarathustra der Vertreter des frommen Menschen, des Wahrhaftigen, schlechthin. Dies besagen außer der ebengenannten folgende Stellen (vgl. S. 179); Y. 29, 5, 6: „nicht soll für den Rechtlebenden, nicht für den Viehzüchter Bedrückung bestehen seitens der Lügner.“ . . . . „dich (das Rind) hat der Bildner geschaffen für den viehzüchtenden Landmann.“ Y. 31, 9, 10: „Als du der Kuh einen Weg anwiesest, entweder auf die Seite des Landmanns zu treten oder auf die Seite dessen, der nicht Landmann ist, da wählte er (der Bildner des Rindes) von diesen beiden für sie den viehzüchtenden Landmann als einen wahrhaften Herrn, der auf das Gute Denken achtet. Denn dem Nicht-Landmann wird, wenn er sich auch noch so sehr bemüht, kein gutes Andenken zu teil.“ Y. 51, 5: „wird der durch seine Taten gerechte Landmann, der wohlverständige, durch das Wahrsein in den Besitz des Rindes gelangen vermöge seiner Ehrerbietung . . . ?“

Inwiefern diejenigen, die nicht Bauern sind, verwerflich sind, ersehen wir aus Y. 49, 4: „Diejenigen, welche nicht Vieh züchten, und mit ihrem üblen Verstand durch ihre Reden Mordgrimm und Blutvergießen unter den Viehzüchtern erregen, und deren Übeltaten man nicht durch gute Taten ausgleicht, diese schaffen Teufel durch die Lehre des Lügners.“ Y. 31, 15: „Welche Strafe wird für den sein, der dem schlecht handelnden Lügner die Herrschaft gibt, der seinen Lebensunterhalt nicht findet ohne Frevel an Vieh und Leuten des nicht lügenden Viehzüchters.“

Diejenigen, die sich frevelhaft am Vieh, besonders dem Rind, vergreifen, sind einerseits die Anhänger der alten volkstümlichen Religion mit ihren Opferfesten, bei denen Rinder geschlachtet werden; das ist der kultische Gegensatz. Anderseits, gemäß der in Ostiran die Jahrtausende durchziehenden Feindschaft zwischen den friedlich-seßhaften Bauern und den kriegerischen Räuberstämmen, sind es die nomadisierenden Völkerschaften; das ist der kulturelle Gegensatz. Besonders aus diesem letzteren folgt, daß der Landmann kurzer Hand als fromm gilt, wie der Räuber selbstverständlich böse ist.

Vom Opfergreuel gegen das Rind spricht Zarathustra so: Y. 32, 12: „Denen sprach der Weise Übles zu, welche des Rindes Leben unter fröhlichen Worten vernichten, mit denen zusammen der Opferpriester . . . . anstatt des Wahrseins die Lüge für sich erwählte. 13: . . . . der (Opfer-)Fresser (?) strebt in das Haus des sehr Schlechten Denkens. . . . 14: Auf dessen (deines Boten = Zarathustra) Behinderung haben die (Opfer-)Fresser und die (verstockten) Fürsten schon längst ihre Verstandeskräfte und ihre Macht gerichtet, weil sie darauf ausgehen, dem Lügner zu helfen und weil gesagt ist: das Rind ist von dem zu töten, der den todfernhaltenden (Hauma) bei der Kelterung aufleuchten läßt. 15: Wegen dieser Dinge (Taten und Lehren) ist dem Untergang verfallen die Sippschaft der Opferpriester und (verstockten) Fürsten.“ Nach Strophe 14 war es also nach alter Lehre Vorschrift, daß Priester Rinder schlachteten bei Opfern, die zugleich den als „todfernhaltend“ bezeichneten

Saft der Hauma-Pflanze anwandten. Ganz ähnlich ist es ja mit dem Altindischen Opfer, bei dem ebenfalls der mit dem entsprechenden Wort Soma bezeichnete Rauschtrank im Mittelpunkt steht und bei der Kelterung „aufleuchtet". Diesen altüberkommenen Kult bekämpft Zarathustra so heftig, daß er einmal (Y. 48, 9) von dem „Harn des Rauschtranks" spricht. Von dem üblen Bund zwischen Priester und Fürsten heißt es ferner Y. 44, 20: „wie der Opferpriester und der Pfaffe (eine andere alte Priesterbezeichnung, die hier abschätzig gebraucht ist) das Rind dem Mordgrimm überliefert und wie der (verstockte) Fürst es .... jammern macht, sie, die die Weide nicht mit Wahrsein zum Gedeihen bewässern." Durch den letzten Satz sind hier die vorhin unterschiedenen kultischen Gegner des Zarathustrismus den kulturellen Gegnern des frommen Landmanns gleichgesetzt. Es verbergen sich dahinter soziale und wirtschaftliche Zustände, die wir nicht kennen.

Besonders klar und entschieden drückt sich Zarathustras Eintreten für das Rind darin aus, daß er die Ablehnung des Rinderschlachtens, also blutiges Opfer, nicht nur allgemein ausspricht, sondern seine Verurteilung solchen Brauchs gegen einen herrlichen und beliebten Helden der mythischen Geschichte richtet. Er sagt Y. 32, 8: „Ein solcher Frevler ist bekanntlich auch Yama, der Sohn des Vivahvan, der den Menschen ... zu gefallen suchte, indem er Stücke von Rind(fleisch) aß ...". Yama (Yima) ist der König des goldenen Zeitalters (s. oben S. 131 f., S. 138), und es mag wohl sein, daß hier auf eine Sagenform angespielt wird, bei der nach bekanntem Schema diesem Kulturbegründer die Einführung der Fleischnahrung bzw. des Rindesopfers als Verdienst zugeschrieben wurde. Die religiöse Verurteilung, die sich gegen das heidnische Götzenopfer richtet und die kulturelle, die sich darauf bezieht, daß das Rind nicht nur als Spender von Milch-Nahrung (und wohl auch als Zugtier) gehalten, sondern um seines Fleisches willen getötet wird, — diese beiden Gesichtspunkte fallen für Zarathustra ganz zusammen.

Nichts aber von alledem läßt erkennen, daß Zarathustra seine Volksgenossen hätte veranlassen wollen, zu einer andern Wirtschaftsform überzugehen, daß seine Prophetie materielle Ziele verfolgt hätte. Nicht der Fleischgenuß ganz allgemein wird verwehrt, es werden nicht Zerealien an Stelle von Fleisch als Nahrung und aus diesem Grund etwa vermehrter Getreidebau neben der Viehzucht vorgeschrieben. Auch kann ich nirgends die Ansicht Bartholomaes bestätigt finden, daß die Absicht gewesen sei, nomadische Stämme an Seßhaftigkeit und Ackerbau zu gewöhnen. Herkömmliche Feindschaft und eingewurzelter Haß gegen wandernde Viehräuber werden vielmehr vorausgesetzt, und Zarathustra spricht ganz unmittelbar aus dem Volksempfinden, wenn er das Schlachtopfer von Rindern durch die Götzendiener dadurch in Verruf bringt, daß er es dem Rinderraub der Erbfeinde gleichstellt.

Im jüngeren Awesta ist im gleichen Sinn von Rinderraub die Rede; der soziologische und der religiöse Gegensatz fallen zusammen, wenn V. 18, 12 eine rituelle Verfehlung ihrer Verwerflichkeit nach dem gleichgesetzt wird,

daß einer einen Beutezug gegen mazdayasnische Ansiedelungen führt und dabei die Männer erschlägt und die Rinder gefangen fortführt (ähnlich über Rinderraub V. 5, 37). Und sehr bemerkenswert ist in dieser Hinsicht Yt. 10, 86, wo gesagt ist, daß die Kuh, die gefangen zum Haus des Gottlosen fortgeführt wird, Mithra um Hilfe anruft, indem sie nach ihrer Herde sich sehnt.

Von dem Unrecht gegen den Herdenbesitzer ist dabei mit keiner Silbe die Rede. Es ist als ob nicht die Eigentumsverletzung gegen den Menschen, sondern wie bei dem Schlachtopfer, die Grausamkeit gegen das Vieh die wesentliche Sünde sei. Daß also Gesichtspunkte der materiellen Kultur für die religiöse Wertschätzung des Rindes maßgebend gewesen seien, kann man danach nicht sagen.

Weitere Aussagen des jüngeren Awesta über Wertschätzung und Pflege des Rindes [1] im einzelnen anzuführen, erübrigt sich.

Was nun die *Bebauung des Landes* angeht, so gilt dafür — gemäß nachgathischen Zeugnissen — daß kultiviertes Land dem Ahura Mazda zu eigen gehört. Ödland dagegen ist von bösen Geistern aufgesucht. Wenn daher ein Zoroastrier sich ansiedelt, so ist es seine erste Pflicht, den Boden in Anbau zu nehmen. Es ist ein Erfolg der guten Sache, wenn ein Stück Land durch Bewässerung der leblosen Wüste abgerungen wird. Das gleiche gilt von Entwässerung der Sümpfe; Sumpftiere sind ja zumeist teuflische Geschöpfe. Als Probe der darauf bezüglichen Textaussagen führe ich an V. 3, 23 f.: „Wer erweist dieser Erde den größten Dienst? Da sprach Ahura Mazda: Wenn einer, o Spitama Zarathustra, recht viel Getreide und Futter und Nahrung bringende Pflanzen anbaut, oder wenn er Wasser auf das Wasserlose bringt. 24. Denn nicht ist diese Erde froh, welche lange ungepflügt daliegt, die der Landmann pflügen soll, die nach einem guten Bebauer begehrt, gleichwie eine schöne Jungfrau, die lange ohne Kinder geht und nach einem guten Gatten sich sehnt. 25. Wer diese Erde bearbeitet, o Spitama Zarathustra, mit dem linken Arm und dem rechten, mit dem rechten Arm und dem linken, der schafft ihr Bewachsung (?), gerade wie ein lieber Mann seinem lieben Weibe, auf hingebreitetem Lager ruhend, einen Sohn und Vorteil (?) verschafft. 26. . . . . Dann spricht die Erde: ‚O Mann, der du mich bearbeitest . . . 27: wahrlich, ich will schwanger (?) gehen, allerlei Nahrungsmittel soll man ernten‘. . . .“ Ferner heißt es V. 3, 30 f.: „Was ist das Wachstum der mazdayasnischen Religion? Wenn man tüchtig Getreide baut. Wer Getreide anbaut, der baut das Wahrsein an.“

Dies wiederum ist ein sehr sprechendes Zeugnis für die maßgebende Grundanschauung von dem Einwirken irdischen Tuns auf die Welt des Geistes. Und diese Aussage wird in ihrer Bedeutsamkeit nicht dadurch gemindert, daß das Wahrsein als die Kraft genannt wird, welche durch Ackerbau ge-

[1] Y. 10, 20; Y. 35, 4, 7; Y. 37, 2; Y. 58, 4; Vr. 1, 9; 2, 11; V. 19, 41; Visht. Yt. 41.

mehrt wird. Denn freilich ist es ganz unmittelbar und gemäß dem Schema die Fügsamkeit als Genie der Erde, zu welcher der Ackerbau in Beziehung stehen müßte, gleichwie die Viehzucht zum Guten Denken. Da aber Wahrsein nächst Gott selber der Inbegriff des Guten und das Bekenntniswort der Frommen ist, so kann es nicht wundernehmen, daß Viehzucht und Ackerbau als Verdienst um das Wahrsein gepriesen werden.

Die Umkehrung ist die verderbliche Wirkung der Gottlosigkeit auf die irdische Wohlfahrt: V. 9, 51: „Wer ist es, o Ahura Mazda, der mir unvermerkt das Gedeihen raubt, das Wachstum raubt, mir Krankheit verursacht, Tod verursacht? (Wohlgemerkt, Krankheit und Tod, direkter Gegensatz zu Pflanzen und Wasser, diametraler Gegensatz zu Heilsein und Nichtsterben, in Parallele zu Mißwachs und Dürre). 52. Da sagte Ahura Mazda: Das ist, o wahrhaftiger Zarathustra, der lügenhafte Verderber des Wahrseins . . .“

Und wiederum nach einer anderen Seite gewendet ist derselbe Gedanke V. 3, 32, indem da irdische Güter Gegenwirkung ausüben gegen die Teufel, und zwar vermutlich sowohl gegen körperliche als gegen geistige Teufel. In derber Weise, die wohl zugleich humoristisch gemeint ist, wird da gesagt, daß das Vorhandensein von Getreide, das Dreschen, das Mahlen desselben, das Teig- und Brot-bereiten die Teufel in Not bringt und in die Flucht treibt. Hervorzuheben ist die daran geknüpfte Bemerkung: „Wer nicht ißt, hat keine Kraft zur tüchtigen Betätigung des Wahrseins, nicht zu tüchtiger Wirtschaft *(vāstrya-)*, nicht zu tüchtiger Kindererzeugung. Denn von Speise lebt das ganze körperliche Dasein, ohne Speise stirbt es.“ Die Fassung dieses Gedankens ist von volkstümlicher Naivität und bäurischer Einfachheit, die Anschauung selbst ist durchaus dem Grundgedanken der Religion gemäß. Die handfeste Körperlichkeit ist nicht nur für irdisches Gedeihen und Behagen, sondern auch für die höchsten geistigen Werte unentbehrlich und ist gut, nicht nur als Mittel zu höherem Zweck, sondern an sich. Askese muß daher in höchstem Grad verwerflich sein; (vgl. S. 206 f.).

Jegliches Verhalten wächst organisch aus der Weltanschauung heraus; oder — es empfängt aus ihr seinen Wert und seine Bedeutung. Das Leben ist ein Kampf infolge der Zweiteilung des Alls in eine ahurische und eine ahrimanische Hälfte, und es ist der Mühen und Anstrengungen wert, diesen Kampf im Erdendasein durchzufechten, weil die irdischen Dinge nicht gleichgültig sind, sondern Spiegelung eines höheren Daseins. Dies entrückt solchen Kampf dem Bereich der schalen Nützlichkeit, ja es verklärt ihn höher als die strenge und ernste Pflicht. Das schlichte Tun des Alltags empfängt seine Weihe vom unvergänglichen Geistigen und aus den Beziehungen jedes einzelnen Dings zu den kosmischen Ordnungen und dem Schicksal des Alls.

So lebt in allen menschlichen Verhältnissen die Lehre von dem Gefüge der Allwelt; im Leben ist praktisch wirksam was theoretisch die Weltanschauung enthält, und ein lebendiges Verständnis der Religion ist nicht allein aus ihren

Lehren zu gewinnen, sondern muß erst erfaßt werden daraus, wie sie als Frömmigkeit in das natürliche Dasein tritt.

Von dieser Seite aus hat Goethe die zoroastrische Religion erkannt; er spricht davon im Westöstlichen Divan, Parsi Nameh: „Vermächtnis altpersischen Glaubens“, und in den Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des West-östlichen Divans: „Ältere Perser.“ Zwar seine Kenntnis der Lehre dieser Religion und ihres historisch tatsächlichen Inhalts war keineswegs zutreffend. Sie konnte es nicht sein. Dazu waren die ihm zu Gebote stehenden Hilfsmittel zu mangelhaft; es war hauptsächlich Anquetil du Perrons Awesta-Übersetzung. Von einem Verständnis der Gathas war man damals so weit entfernt, daß Goethe daraus nicht einen Hauch von Zarathustras Geist verspüren konnte. So war es möglich, daß er zu der Ansicht kam, daß nicht die Gedanken der Lehre, sondern der äußerliche Formelkram des Ritualismus von Zarathustra stamme. Und diese Ansicht „Zoroaster scheint die edle, reine Naturreligion zuerst in einen umständlichen Kultus verwandelt zu haben,“ beruht zugleich auf Goethes Meinung, die zoroastrische Religion sei eine „erste, kindlich frohe“, „auf das Anschauen der Natur“ gegründete Gottesverehrung, in deren Mittelpunkt die Verehrung der Sonne stehe. Freilich betrachtet Goethes Weisheit nicht die Sonne selbst als den Gott dieser Religion, sondern als den „Thron Gottes“, ein Symbol der geahnten Gottheit.

Insoweit also mußte Goethe die Lehre unbekannt bleiben. Aber er erfaßte von der Frömmigkeit des Lebens aus richtiger als sonst irgendwer die Bedeutung der irdischen guten Dinge als „Stellvertreter“. „Ihre Religion ist durchaus auf die Würde der sämtlichen Elemente gegründet, insofern sie das Dasein und die Macht Gottes verkündigen. Daher die heilige Scheu, das Wasser, die Luft, die Erde zu besudeln. Eine solche Ehrfurcht vor allem, was den Menschen Natürliches umgibt, leitet auf alle bürgerlichen Tugenden: Aufmerksamkeit, Reinlichkeit, Fleiß wird angeregt und genährt. Hierauf war die Landeskultur gegründet; denn wie sie keinen Fluß verunreinigten, so wurden auch die Kanäle mit sorgfältiger Wasserersparnis angelegt und rein gehalten. . . . .“

Die symbolhafte Bedeutung irdischer Dinge und weltlichen Tuns, damit Gehalt und Sinn der Frömmigkeit, drückt vollkommen aus das Gedicht, aus dem ich die unsern Gegenstand am nächsten treffenden Strophen anführe:

„Grabet euer Feld ins zierlich Reine,
Daß die Sonne gern den Fleiß bescheine;
Wenn ihr Bäume pflanzt, so sei's in Reihen,
Denn sie läßt Geordnetes gedeihen.“

. . . .

„Sanften Fall des Wassers nicht zu schwächen,
Sorgt, die Gräben fleißig auszustechen;

Rohr und Binse, Molch und Salamander,
Ungeschöpfe, tilgt sie miteinander!

Habt ihr Erd' und Wasser so im Reinen,
Wird die Sonne gern durch Lüfte scheinen,
Wo sie, ihrer würdig aufgenommen,
Leben wirkt, dem Leben Heil und Frommen.

Ihr, von Müh zu Mühe so gepeinigt,
Seid getrost, nun ist das All gereinigt,
Und nun darf der Mensch als Priester wagen,
Gottes Gleichnis aus dem Stein zu schlagen.

Wo die Flamme brennt, erkennet freudig:
Hell ist Nacht und Glieder sind geschmeidig;
An des Herdes raschen Feuerkräften
Reift das Rohe Tier- und Pflanzensäften.

Schleppt ihr Holz herbei, so tut's mit Wonne,
Denn ihr tragt den Samen ird'scher Sonne.
Pflückt ihr Pambeh, mögt ihr traulich sagen:
Diese wird als Docht das Heil'ge tragen.

Werdet ihr in jeder Lampe Brennen
Fromm den Abglanz höhern Lichts erkennen,
Soll euch nie ein Mißgeschick verwehren,
Gottes Thron am Morgen zu verehren.

Das ist unsres Daseins Kaisersiegel,
Uns und Engeln reiner Gottesspiegel,
Und was nur am Lob des Höchsten stammelt,
Ist in Kreis' um Kreise dort versammelt."

. . . .

Goethes Sache war es nicht, ein Lehrgedicht über den Zoroastrismus zu geben. Nicht um eine historische und gelehrte Darstellung in Reimen handelt es sich, sondern ein gewisses Zusammenstimmen Goethescher Weltweisheit und Naturfrömmigkeit mit dem tiefen Sinn zoroastrischer Weltfrömmigkeit gibt die Möglichkeit, in Bild und Gewand jener fernen alten Lehre Goethes ureigenste Weisheit auszusprechen. Daher tut es dem, was an seiner Darstellung zoroastrischer Frömmigkeit wahr und richtig ist, keinen Eintrag, daß die Grundlehre des Gedichts:

„Schwerer Dienste tägliche Bewahrung!
Sonst bedarf es keiner Offenbarung"

dem Zoroastrismus eigentlich fremd ist. Vielleicht wohl mag Goethe geglaubt haben, damit den echten Sinn einer „ersten kindlich frohen Verehrung“ einer „frischen vom Schlaf dem ersten Tageslicht sich entgegenregenden Nation“ getroffen zu haben; aber auch diese Auffassung des Zoroastrismus als einer Art Ur-Religion trifft ja nicht zu.

Nicht um abzuwägen, was an Goethes dichterischer Gestaltung und Umgestaltung altpersischen Glaubens historisch richtig ist, habe ich seine Worte angeführt, sondern weil ein Zusammenklingen von Goethes Weisheit und zarathustrischer Frömmigkeit dienen kann, diese Religion unserm Empfinden und Verstehen näher zu bringen.

ZEHNTES KAPITEL

AUS DER VORGESCHICHTE DER ZARATHUSTRISCHEN RELIGION.

Die vorwiegend entwicklungsgeschichtliche Wissenschaft, wie sie getragen war von den uns unmittelbar vorausgegangenen Generationen von Forschern und noch von manchen Zeitgenossen mit unverminderter Einseitigkeit vertreten wird, hat auch bei Erforschung der zarathustrischen Religion besonderes Gewicht auf die Klärung der Frage nach Ursprüngen und Vorstufen, nach der Herkunft ihrer Bestandteile gelegt.

Die etwas andersartige Einstellung, die in dieser Schrift vertreten wird, kommt schon darin zur Geltung, daß die Frage nach dem Werden dieser Religion nicht nur dem Umfang nach gegenüber der Frage nach dem Sein und Wesen zurücktritt, sondern ebensosehr darin, daß sie der Reihe nach auf die Darstellung des wesentlichen Gehalts folgt, daß das Wesen also nicht nach dem Werden beurteilt wird, sondern vielmehr aus dem inhaltlichen und zuständlichen Sein leitende Gesichtspunkte für die Beurteilung der Entwicklungsgeschichte entnommen werden. Eine Folge davon ist, daß bei dankbarer Würdigung der vorausgegangenen Forschung eine kritische, ja manchmal ablehnende und polemische Einstellung gegen ihre Methoden und Ergebnisse unvermeidlich ist.

Die Schlußfolgerungen auf die Vorgeschichte werden angestellt durch das bekannte Verfahren der *Vergleichung*, die ähnliche Erscheinungen in verwandten Kulturgebieten auf gemeinsamen Ursprung zurückführt. In unserem Fall handelt es sich dabei zunächst und fast ausschließlich um *indo-iranische* Gemeinsamkeiten. Diese sind in der Sprache so zahlreich, daß das Altiranische gegenüber der Sprache der Veden als ein nah verwandter Dialekt erscheint. Darüber hinaus hat man auch sonst im geistigen Kulturbesitz viel gemeinsames Gut erkannt, welches, da beiderseits hauptsächlich Tatsachen der Religion bezeugt sind, auf iranischer Seite sich vorwiegend in der Volksreligion, dem altiranischen Heidentum, findet. Davon hat vieles, was Zarathustra nicht hatte gelten lassen, nachträglich Aufnahme in den jüngeren Zoroastrismus gefunden, und vielfach haben wir Kunde davon nur aus zoroastrischen Schriften und deren Vergleich mit altindischen. Die am stärk-

sten mit „heidnischen“ Elementen durchsetzten zoroastrischen Texte sind die Yäshts, und in den Einleitungen, die meiner Übersetzung dieser Texte beigegeben sind, habe ich wichtige Einzelpunkte dieser religiösen Gemeinsamkeit behandelt.

Hier, wo nicht der Zoroastrismus einschließlich aller der im Grunde fremden Bestandteile, die eine nachträgliche und gegenüber seinen Hauptlehren widersprüchliche Aufnahme in ihm gefunden haben, behandelt wird, sondern eben die Lehre Zarathustras, kann die Frage nicht sein, wieviel haben Inder und Iranier überhaupt in religiöser Beziehung gemein, sondern es kann nur nach gemein-arischen Bestandteilen im eigentlichen und reinen Zarathustrismus gefragt werden.

Denn als wie selbständig und neu auch Zarathustras geistige Schöpfung erscheinen mag, so wird man doch nicht annehmen, daß sie unvermittelt aus nichts geschaffen wäre, ohne Nachklang und Fortwirkung von alten Gedanken und Vorstellungen, freischwebend im luftleeren Raum einer geschichtslosen Geistesentfaltung.

Wenn wir aber ausgehen von der Ganzheit der zarathustrischen Lehre als einem gegliederten Gedankengefüge, als dem System einer in sich geschlossenen Weltanschauung, dann vermeiden wir einen Fehler, in den Vergleichung nur zu leicht verfällt.

Die Vergleichung ergreift stets einen Einzelzug, einen Bestandteil und sei es auch der wichtigste, etwa Ahura Mazda selbst. Groß ist dabei die Gefahr, daß bei der unvermeidlichen Vereinzelung des zu vergleichenden Elementes der Zusammenhang außer acht gelassen wird, der allein dem Einzelnen Sinn und Bedeutung verleiht. Ist aber das zu Vergleichende so seines wahren Charakters und eigentlichen Wesens beraubt, so ist der Gegenstand der Vergleichung gar nicht mehr er selbst und wird nicht seinem Wesen, sondern seiner Vergleichbarkeit nach gesehen, und es entsteht die paradoxe Sachlage, daß die Vergleichung vor den verglichenen Objekten besteht, daß die Gegenstände erst aus der Vergleichung hervorwachsen und nach ihr sich bilden und gestalten.

Das Herauslösen der Einzeltatsachen aus dem Zusammenhang ist auch irreführend bei der Frage nach dem *Verhältnis* der Amurta Spontas, *der Klugen Unsterblichen*, zu den Elementen oder *Naturreichen*. Man hat in bezug darauf die Frage gestellt, ob die Amurta Spontas ursprünglich als Naturgötter Vertreter dieser Elemente oder Naturreiche gewesen und durch die vergeistigende Reform Zarathustras zu Vertretern sittlicher Prinzipien gemacht worden seien, oder ob sie ursprünglich Personifikationen abstrakter Begriffe gewesen, die erst allmählich und sekundär zu den verschiedenen Bereichen des Naturdaseins in Beziehung gesetzt worden seien. Dies letztere ist in neuerer Zeit in einem an wissenschaftlichen Einzelergebnissen sehr reichen Buch (Bernhard Geiger, Die Aməša Spəntas; Ihr Wesen und ihre

ursprüngliche Bedeutung, Sitz. Ber. d. Ak. d. Wiss., Wien 1916) behauptet und verteidigt worden in dem Sinn, daß die Beziehung der geistigen Wesen zu den irdischen Bereichen im alten, echten Zarathustrismus überhaupt noch nicht vorhanden, und erst eine Zutat des jüngeren Zoroastrismus sei. Eine solche Ansicht beruht auf Verkennung der in den Gathas gegebenen Hinweise auf dieses Verhältnis; sie braucht hier nicht besonders bekämpft zu werden, nachdem in den vorausgehenden Teilen dieses Buches, wie ich glaube, erwiesen wurde, daß die Gathas durchzogen sind von der Lehre dieses geistig-körperlichen Verhältnisses; daß diese Lehre überhaupt neben dem ethischen Dualismus ein Grundpfeiler des zarathustrischen Gedankengebäudes ist, das ohne sie keinen Bestand haben kann. Es handelt sich also nicht nur um eine Meinungsverschiedenheit über Interpretation von Gathastellen, sondern um einen fundamentalen Unterschied in der Auffassung dieser Religion überhaupt. Dieses aber hängt eben damit zusammen, daß hier der Gehalt der Lehre in ihrem Bestand und Sinneszusammenhang zu fassen versucht wird, dort aber Stücke der Lehre ohne ihre gedankliche Verknüpfung in einen Geschichtszusammenhang gestellt werden.

Für unsere Betrachtungsweise ist also die obige Frage mit den zwei angenommenen Möglichkeiten nicht richtig gestellt; wie ich denn außerdem einen Ausgangspunkt wie „Personifikationen abstrakter Begriffe“ nicht für glaubhaft halte; ich habe meine Bedenken dagegen bereits oben S. 82 ff. ausgesprochen.

Vielmehr kann meiner Ansicht nach nur gefragt werden: finden sich außerhalb der zarathustrischen Religion und in einer geschichtlich tiefer liegenden Schicht Ansätze und Vorstufen eines solchen Parallelismus von geistiger und körperlicher Welt? Um aus der speziell zoroastrischen Gedankenwelt und Formulierung herauszutreten, unterscheiden wir jetzt besser zwischen *himmlischen* und *irdischen* Wesenheiten und lassen beiseite die Frage, in welchem Grade auch Himmlisches als körperlich und Irdisches als geisterfüllt gilt, da ja auch im Zarathustrismus der Begriff des Geistigen noch nicht zur völligen Klärung gelangt ist; vgl. darüber oben S. 163.

Da ist denn zunächst darauf hinzuweisen, daß allerdings auch außerhalb des Zoroastrismus die Anschauung besteht, daß Himmelswelt und Erdenwelt einander entsprechen. Nach Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, ist es ein in der altmesopotamischen, und zwar schon der sumerischen Weltanschauung mannigfach hervortretender Grundzug, daß irdische Verhältnisse in einer Himmelswelt vielfach bis ins einzelne vorgebildet sind. Die Himmelswelt, der Bereich der Götter, ist dann Urbild und Muster des irdischen und Menschendaseins. So sehr ein solcher Parallelismus, etwa in einer Himmelsstadt im Verhältnis zur Stadt des irdischen geweihten Herrschers, sich auch unterscheidet von den ideellen Geisteswesenheiten, die nach der zoroastrischen Anschauung Urbild der irdischen Grundwesenheiten sind, in denen sie erst ihre Verwirklichung erfahren, so mag doch sehr wohl

von da aus oder von einem verwandten Kultursubstrat aus eine Einwirkung auf Zarathustra oder seine Umwelt ausgegangen sein und er, stark umgestaltend, daran angeknüpft haben.

Auf die in so allgemeiner Form gestellte und aufs Ganze gehende Frage wird man z. Z. wohl nur Vermutungen und eine unbestimmte Antwort geben können. Anders ist es, wenn wir konkrete Einzelheiten unter dem Gesichtspunkt dieser Fragestellung betrachten.

Wenn z. B. auch in Indien *Wasser* und *Nichtsterben* (Fortdauer des Lebens oder Unsterblichkeit) in enger Beziehung stehen, so erkennen wir da eine gewisse Ähnlichkeit zu zoroastrischen Anschauungen, welche im Sinne eines entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhanges auszuwerten ist.

Die grundsätzlichen Verschiedenheiten sind zunächst zu betonen. Erstens daß es, wie ja sattsam bekannt, in altindischer Weltanschauung nicht ein Reich des Geistes gibt; die Götterwelt ist da eher örtlich und durch quantitative Unterschiede, als durch Wesensverschiedenheit und dem Seinszustand nach von der Menschenwelt geschieden; könnte man doch viel eher das stete Hinübergreifen der gegebenen Tatsachenwelt in eine magische, übersinnliche Welt und die ausgesprochen sinnliche Vorstellung auch des Jenseitigen als charakteristisch für altindisches Denken bezeichnen. Und bei den indischen Gedankenverbindungen, die hier in Betracht kommen, gehört gar nicht der eine Teil (etwa Fortsetzung des Lebens) einer solchen jenseitigen Welt an und es handelt sich bei solchen Zusammenstellungen wie Wasser und Nichtsterben nicht um Begriffspaare aus grundsätzlich verschiedenen Sphären.

Es wurde oben (S. 67 f.) bei Untersuchung des Begriffs Amurtat „Nichtsterben" ausführlich genug die vedische Bezeugung und Bedeutung des entsprechenden altindischen Wortes mitberücksichtigt, daß dabei auch seine Beziehung zu den Gewässern hinreichend illustriert wurde. Es mag daher genügen, hier nur eine diesbezügliche Stelle zu wiederholen: Ṛgveda 1, 23, 19: „In den Gewässern ist Nichtsterben (oder: Lebenstrank), in den Gewässern Heilmittel."

Nicht ebenso tritt uns im Veda eine Beziehung von Pflanzen und Unversehrtheit (Heilsein, Wohlergehen) entgegen. Aber die Fortbildung arischer Gedankenverbindungen im Zoroastrismus erkennen wir zunächst daran, daß auch im Veda Wasser und Pflanzen eine ständige Verbindung bilden, oft als ein Paar, oft auch mit weiteren Gliedern wie Himmel, Luft, Berge usw. verbunden. Das andere zu erwartende Paar, die Verbindung von Unversehrtheit und Nichtsterben, findet sich im Ṛgveda nicht direkt mit diesen Worten, jedoch dem Sinne nach, ṚV. 10, 36, 14: „Savitar soll uns Unversehrtheit verschaffen, Savitar soll uns langes Leben verleihen." (Zu vergleichen ist auch RV. 1, 94, wo es in Strophe 15 heißt: „du verleihst Schuldlosigkeit in Ganzheit [Unversehrtheit]" und Strophe 16: „verlängere unser Leben").

Man erkennt in diesen Punkten ganz deutlich, daß überkommene Vorstellungen in Zarathustra lebendig waren und von ihm in sein System eingegliedert sind. In demselben sind jedoch die Paare Heilsein und Nichtsterben sowie Pflanzen und Wasser die zu unterst, an letzter Stelle, stehenden Glieder und diejenigen, wo die Vergeistigung am unvollkommensten erreicht ist; dabei sind die der Himmelswelt angehörigen Begriffe zwar günstig und erwünscht, aber nicht im ethischen Sinne gut (vgl. S. 163).

Insofern diese Bestandteile am wenigsten umgeschmolzen und der spezifisch zarathustrischen Geistesart angeglichen sind, kommt hier auch die Verwandtschaft mit altindischer Vorstellung, die Verwendung urarischer Anschauungen, am deutlichsten zur Geltung. Bei andern Punkten des Systems, die ideeller durchgebildet sind, wo die Richtung von Zarathustras Denken ihr Ziel wirklich erreicht, dürfte auch die Umgestaltung überkommenen Materials eingreifender sein, dieses also schwerer herauszulösen und zu erkennen sein.

In einem gewissen Sinn können wir aber die geistiges und körperliches Dasein verbindende Beziehung, die zwischen Pflanzen und Wasser und Heilsein und Nichtsterben obwaltet, noch weiter zurückverfolgen als bis in urarische Zeit. Insofern nämlich als — abgesehen von dem eigentümlich zarathustrischen Dualismus von Geist und Körper — es eine allgemeine und unmittelbar einleuchtende Lebenstatsache ist, daß Pflanzen, sei es als Menschennahrung oder als Viehfutter, und Wasser die beiden elementaren Lebensgrundlagen sind. Diese schlichte Wahrheit drängt sich dem unmittelbaren Erleben in einer primitiv agrarischen (oder viehzüchtenden) Lebensform stärker auf, als dies in unserer naturfernen Stadtkultur der Fall ist. Leicht vorzustellen ist, daß in Gebirgs- oder Steppenland überlanger Frost oder Dürre durch Hintanhalten der Vegetation unausweichlichen Tod mit sich bringt.

Solche Betrachtungen sind zwar recht anspruchslos und können sich neben gelehrten historischen Untersuchungen kaum sehen lassen. Sie sind aber unerläßlich, um den Sinn des Zoroastrismus zu erfassen, und insofern sie der Erklärung dienen, haben sie den gleichen Zweck und das gleiche Recht, wie die geschichtliche Untersuchung. Zugleich aber sind sie geeignet, die philologische Forschung von dem Irrtum zu befreien, daß gerade solche elementare Grundwahrheiten im Zoroastrismus sekundäres Ergebnis gelehrter Priesterspekulation sei, welche zusätzlich zu einer reineren Lehre des Propheten alte Abstraktgötter zu Elementen und Naturreichen in Beziehung gesetzt habe.

Eine solche elementare und natürliche Zusammengehörigkeit waltet nun auch zwischen *Aramati*, der Genie des bereitwilligen Sinnes, der Ergebenheit oder — wie man sie im Gegensatz zu Hochmut, Überhebung, Auflehnung nennen kann — der „Fügsamkeit, Demut“ und der *Erde*. Es gilt stets, daß die Erde, die „Trägerin“ alles Körperlichen (Yt. 13, 9), d. h. sowohl

Gebärerin alles Lebenden als auch diejenige, welche alle Wesen als Last auf ihrem Rücken trägt, sie, die uns ergeben zu Füßen liegt, die aufgerissen wird und dafür Nahrung spendet, daß sie Verkörperung dienenden Schaffens und Verwirklichung gehorchender Fügsamkeit ist. Diese Auffassung kann recht wohl von alters her gültig oder aus alten Anschauungen hervorgewachsen sein, und daß wir nicht genau Entsprechendes in Indien nachweisen können, widerspricht dem nicht. Da hat man sich viel um die rechte Auffassung des vedischen *aramati-* bemüht (vgl. S. 59). Daß dies Wort — im Einklang mit seiner Etymologie — „Andacht, Gebet oder Huldigung" bezeichnet, kann nicht wohl bestritten werden. Doch fand man sowohl in der einheimischen indischen Gelehrsamkeit einen Hinweis darauf, daß es „die Erde" bedeutet, als auch einige Stellen des Ṛgveda, wo solches nicht übel zu passen schien. Aber der Grundsatz, die Bedeutungen eines einheitlichen Wortes nicht ohne Not in mannigfache Abwandlungen zu zerlegen, geschweige in gänzlich verschiedene Bedeutungen zu spalten, der in der Lexikographie voll berechtigt ist, kam hier in die Quere. Man suchte die z. T. schwierigen Stellen des Ṛgveda, die das Wort Aramati enthalten, mit der Annahme entweder der einen oder der andern Wortbedeutung zu bezwingen. Es ist viel darum gerungen worden, ohne recht überzeugendes Ergebnis. Aber es ist kein rein lexikalisches Problem und die Scheu vor einem zwiespältigen Bedeutungsansatz führt uns allein nicht weiter. Es kann sich da um eine Sinnbeziehung handeln, welche zwei für uns zwar, aber nicht gleichermaßen für die vedischen Inder weit auseinanderliegende Vorstellungen verbindet, und die in einem Wort von einerlei Bedeutung zum Ausdruck kommt, so etwa, wie mit Wörtern, die ohne den geringsten Zweifel an ihrer Bedeutung und ohne eine „Spaltung" derselben 'Sonne' heißen, in kampfesfrohen Indrahymnen manchmal 'Sieg' oder 'Siegespreis' gemeint ist. Wenn es sich, wie bei Aramati, um eine schon im älteren Veda verblaßte Anschauung handelt, wird das einigende Band vielleicht nicht mehr erkennbar sein. Auch werden wir in diesem Fall keineswegs das Verhältnis von Aramati und Erde aus dem zoroastrischen Weltanschauungssystem ins Urindische oder Gemein-indo-iranische projizieren, aber wir dürfen doch in dem anscheinenden Zwiespalt der Bedeutung des vedischen Wortes den Hinweis auf eine auch in Indien vorhandene gedankliche Beziehung beider Begriffe erkennen. Aramati, die Ergebenheit, steht im Zoroastrismus in einer korrelativen Beziehung zu Chsathra, der (guten) Herrschaft; Ergebenheit und Tyrannei gehen so wenig zusammen wie Auflehnung und rechte Herrschaft. Ein ähnliches Verhältnis wie zwischen Herrschaft und Ergebenheit besteht nun nach indischer Anschauung zwischen dem König und der Erde. Der König, in dem das Ksatra, die Herrschereigenschaft des Ksatriya-standes, am ausgeprägtesten vorhanden ist, gilt als der Gebieter und Gatte der Erde, sie ist sein Besitz und darin eben erfüllt sich seine Herrschaft. Diese Anschauung ist vom Ṛgveda an bezeugt (z. B. 8, 44, 16; 3, 55, 21).

Somit ist in Indien die Erde der konkrete Ausdruck des Untertanenverhältnisses, ähnlich wie bei Zarathustra Erde die Verkörperung der Ergebenheit ist.

Für das Verhältnis von Herrschaft und Metall läßt sich jedoch keine Anknüpfung nach rückwärts finden.

Schwierig und höchst bedeutsam ist in entwicklungsgeschichtlicher Hinsicht die Beziehung von Wahrheit und Feuer. Diese beiden Begriffe, die von so betonter Wichtigkeit sind in der zoroastrischen Weltanschauung, müssen ihrer entwicklungsgeschichtlichen Stellung nach im folgenden Abschnitt noch einmal bezüglich der Einordnung in den Dualismus von Gut und Böse betrachtet werden. Unter dem Gesichtspunkt der Beziehung zwischen Geist und Körper ist nur ein Teil der auf sie bezüglichen Fragen zu berühren.

Das *Feuer* steht ja im Mittelpunkt des zoroastrischen *Kults;* in dieser Beziehung ist Zarathustra offenbar konservativ gewesen. Er hat den Feuerdienst beibehalten und selbst betätigt. Vermutlich war dieser in Iran ursprünglich ebenso, wie wir es von Indien kennen, mit Hauma- (ind. Soma-) Kult und Schlachtopfern verbunden; aber Zarathustra hat ihn aus dieser Verbindung herausgelöst. Es ist freilich sehr wenig, was wir positiv über den Kult, soweit ihn Zarathustra selbst geübt hat, wissen: nämlich außer der Tatsache, daß das Feuer im Kult zugegen war, und daß jene anderen Kultmittel abgelehnt waren, nur das, daß die Geltung des Feuers eine bloß symbolische war und die Andacht auf das Wahrsein lenken sollte (Y. 43, 9). Im jüngeren Zoroastrismus finden wir einen reicher ausgebildeten Kult, in welchem dem Feuer eine Dignität zugemessen wird, die doch wohl hinausgeht über das, was dem symbolischen Charakter und der irdischen Natur dieses körperlichen Yazata angemessen wäre. Daß mit neuerlicher Hinzufügung des Haumakults da ein Wiederaufleben vorzarathustrischen Heidentums sich geltend macht, ist klar. Höchst wahrscheinlich aber ist, daß auch die verstärkte Rolle des Feuers selbst ein Erstarken des vorzarathustrischen Substrats verrät, in dem das Feuer selbst ein Gott, nicht nur ein irdischer Verehrungswürdiger und Symbol des Göttlichen war. Insofern wir hier auf Vermutungen und Abwägung innerer Wahrscheinlichkeit angewiesen sind, läßt sich also nicht bestimmt sagen, was am Feuerkult, sofern er als vorzarathustrisch erkennbar ist, vom Gründer der Religion selbst aus überliefertem Brauch beibehalten, was erst nach ihm und trotz ihm aus der alten Religion wieder erwacht ist.

Ein Zug mag hervorgehoben werden: im jüngeren Awesta (V. 19, 20; A. 3, 5; V. 3, 1) ist vorgeschrieben, Brennholz für das Feuer herbeizubringen; es dient, das Feuer zu erfreuen (Y. 3, 2), welches daraufhin sich als segensreich erweist (V. 8, 79, 80). Solche Darbringung dient auch als Sühne (V. 14, 2, 3) und nach Art der naiven Belebung, die im jüngeren Awesta so häufig ist, wird das Feuer wie eine Person oder eher wie ein sprechendes Haustier

hingestellt, welches nach den Händen der sich Nähernden ausschaut, ob sie ihm Brennholz bringen, und dreimal in der Nacht weckt und ruft, daß ihm Nahrung gebracht werde, dann aber Segen für den ganzen Hausstand verheißt (Y. 62, 7—10; V. 18, 19—27).

Für entsprechende indische Anschauungen mögen einige Ṛgvedastellen zeugen: 3, 10, 3: „Wer dir ... reichlich Brennholz spendet, der erlangt Tüchtigkeit, o Agni (Feuer), der hat Erfolg"; 4, 12, 2: „Wer sich plagt, dir stets Brennholz zu bringen ... o Agni, und dich jeden Morgen und Abend entzündet, der hat Erfolg, der gelangt zu Reichtum und erschlägt seine Feinde"; 4, 2, 6: „Wer dir immer Brennholz bringt und dabei schwitzt oder um deinetwillen sichs am Kopf heiß werden läßt, dem sollst du ein starker Beschützer sein."

Das Herbeibringen von Holz als ritueller Akt im Feuerkult ist also gemeinarisch und dieser ererbte Zug mag recht wohl von Zarathustra selber beibehalten sein; die mit solchem Tun geübte Frömmigkeit bedeutet an sich keine Vergottung des Feuers und liegt in der Natur der Sache, wenn im Kult überhaupt Feuer verwendet wird.

Vorstehende Bemerkungen sollen dienen, die gemeinarische Grundlage des Feuerkults zu veranschaulichen. Ein Kernpunkt ist nun aber, daß in der vedischen Religion das *ṛta-*, „Ordnung, Recht, das Richtige" (der dem iranischen *aša-*, *urto-* „Wahrsein" etymologisch gleiche und inhaltlich verwandte Begriff, vgl. S. 40) in Verbindung mit dem Feuergott Agni steht.

Erst bei einer späteren Erörterung gehen wir darauf ein, daß in der vedischen Religion das Ṛta auch eng an den Götterkreis der Adityas angeschlossen ist.

Über die Zusammengehörigkeit von Ṛta und Agni sind von Darmesteter, Ormazd et Ahriman S. 7 ff., und von nachfolgenden Forschern so treffliche und reichhaltige Zusammenstellungen gemacht, daß wir Einzelheiten lediglich zur Veranschaulichung zu erwähnen brauchen. Agni ist der Opfergott und neben ihm hat Soma (siehe oben S. 261) die Rolle, besonders eng mit dem Opfer verknüpft zu sein. Es sind die beiden Götter, die als Opferfeuer und vornehmste Opfergabe leibhaftig beim Opfer anwesend sind. Das Opfer ist Inbegriff der religiösen Pflichten, es ist die Spiegelung und das magische Symbol des kosmischen Geschehens, es ist geregelt nach der Gliederung der Zeit durch den Mond und den Lauf der Sonne; in ihm laufen zusammen Satzungen der verschiedensten Art, in ihm waltet das Richtige und drückt sich das Rechte aus. Die beiden Götter, welche Patrone des Opfers sind, stehen darum auch in naher Beziehung zum Ṛta, zumal Agni, der unter den Menschen wohnende Gott, der Gast der Menschen, unter dessen Schutz sich das ganze häusliche Leben abspielt. Agni ist daher auch Hüter des Rechts, der das Leben der Menschen regelt. Er heißt der aus dem Recht geborene, der Hirte des Rechts, er ruht im Schoße (oder: an der Stätte) des Rechts und verehrt das hohe Recht der Götter. So und in noch manchen Verbindungen,

die das Wort *ṛta-* enthalten, macht sich geltend, daß Agni Hüter des Richtigen ist, und dieses Verhältnis kommt noch in anderen Wendungen zum Ausdruck, die andere Wörter für Recht und Gesetz enthalten. — Bei der großen Wichtigkeit, die das Ṛta zugleich in der Aditya-Religion (siehe unten S. 275) hat, ist es doch keineswegs glaubhaft, geschweige erwiesen, daß dieser dem Ethischen sich annähernde Begriff zunächst nur oder vorwiegend im Kreis dieser Götter seine Stellung gehabt habe und von da her erst auf Agni übertragen sei. Vielmehr sind manche hier einschlägige Ausdrücke im Agnikult ebensosehr oder noch fester verwurzelt wie in der Adityareligion. Und die ähnliche, wenn auch nicht ganz so stark entwickelte Beziehung des Soma zum Ṛta bestätigt, daß die Sphäre des Opfers diese Götter so nahe mit dem Ṛta zusammengerückt hat.

In der weiteren Argumentation ließe sich nun ebensowohl behaupten, daß die Zusammengehörigkeit von Urta „Wahrsein" und Feuer im Zoroastrismus neben den erwähnten vedischen Tatsachen für urarisches Alter der Stellung des Ṛta im Feuerkult zeugt, als auch dasselbe in umgekehrter Wendung sagen: daß Zarathustra dieses Verhältnis aus ererbten Vorstellungskreisen herübergenommen hat in seine Lehre. Freilich in charakteristischer Umgestaltung, die nichts Geringeres als eine völlige Umkehrung bedeutet.

Während in Indien Agni, das Feuer, ein großer Gott ist, der angebetet, vertrauensvoll angerufen, freundschaftlich angesprochen wird und dessen Macht nicht nur Götter- und Menschenwelt verbindet, sondern das ganze kosmische Geschehen durchzieht, ist das Ṛta kein Gegenstand des Kults, keine Persönlichkeit, ja nicht einmal eine wirksame Macht, sondern eine Art des Geschehens, ein Sich-richtig-verhalten von Menschen und Dingen, ein Begriff, dem zwar, wie man richtig hervorgehoben hat, konkrete Natur nicht ganz fremd ist, aber dies deshalb, weil diese Geistesstufe keine reinen Abstrakta bildet, der also doch in dem Sinn, als die vedische Gedankenwelt es überhaupt zuläßt, als Abstraktum bezeichnet werden darf.

Der Feuergott ist bei Zarathustra entthront und das Feuer ein Bestandteil der irdischen Welt. Das Asha oder Urta ist hoch hinaufgehoben bis unmittelbar an die Seite Gottes — des *einen* Gottes — und ist der Zentralbegriff, an dem in Ethik und Religion sich alles scheidet. Allerdings ist das Feuer ein Yazata, ein Verehrungswürdiger; — es ist gar nicht so als ob bei allen Göttern die Entthronung eine Verteufelung wäre. Natürlich ist das Feuer etwas Gutes und unter den guten Körperwesen sogar besonders hoch geachtet; aber eben doch nur etwas Irdisches, und zwar keine Persönlichkeit [1] und am allerwenigsten ein Gott. Das Urta, Wahrsein, dagegen ist eine Kraft und Macht unvergänglicher Art, eine geistige Persönlichkeit von außerordentlich hohem Rang.

[1] Die jünger awestische Bezeichnung des Feuers als „Sohn des Ahura Mazda" halte ich für unursprünglich, in dem Sinn, daß das vorzarathustrische Substrat eines Feuergottes sich auf diese Weise im Zoroastrismus geltend gemacht hat; vgl. S. 109, Anm.

Im Umkreis des alten Feuerkults erhalten wir also einen besonders tiefen Einblick in das Verhältnis von Übernahme und Neuschöpfung bei Zarathustra.

Übergehend zur *schlimmen Gegenseite* können wir zunächst feststellen, daß auch in Indien — ausdrücklich z. B. in Brahmanas und Upanischaden — Dürre und Nahrungsmangel, Durst und Hunger in solcher Weise als Urheber von Tod und Verderben genannt werden, daß man erkennt, es handelt sich nicht um Einzelursachen in beliebigen Sonderfällen, sondern um typische allgemeingültige Erscheinungen, die in den herrschenden volkstümlichen Ansichten, in der Weltanschauung, festgelegt sind. Das Gegenstück zu dem über das schon arische Verhältnis von Wasser und Pflanzen als Träger des Lebens und Heilseins Festgestellten ist demnach gleichfalls urarischer Herkunft.

Aber es gilt nicht nur, nach der guten Welthälfte nunmehr auch Einzelglieder der schlimmen Hälfte in entwicklungsgeschichtlicher Hinsicht zu betrachten, sondern auf das gegensätzliche Verhältnis dieser beiden Seiten ist, ebenso wie vorher auf den Dualismus von Geist und Körper, nunmehr die historische Fragestellung anzuwenden.

Auch hier will ich über die unteren Stufen den Weg zu den Hauptsachen bahnen. Da ist denn allererst zu sagen, daß der Gegensatz und die positive und negative Bewertung bei solchen Paaren wie Wasser, Pflanzen und Dürre, Mißwachs oder auch Rind (Haustier) und Wolf (Raubtier) so selbstverständlich ist, daß ihre entwicklungsgeschichtliche Herausbildung zu verfolgen unnötig ist. Und es wäre auch unmöglich, oder jedenfalls sehr schwer. Denn wer könnte, in einer andern Abzweigung der Überlieferung auf eben dieselben Gegensätze stoßend, behaupten, daß da ein geschichtlicher Zusammenhang und nicht selbständiges Auftreten von sehr naheliegenden Gedanken sich zeige?

Doch herrscht diese Selbstverständlichkeit gar nicht an allen Stellen. Wenn z. B. der Gegensatz von Rost und Metall etwas von dieser naheliegenden Selbstverständlichkeit hat, so wird man sich erinnern, daß dies doch nur ein vereinzelt und spät bezeugter Sonderaspekt ist, und im ganzen sich uns Unreinheit überhaupt als die Opposition von Metall ergeben hat (S. 117 f.). Aber es mag sein, daß uns darunter wieder zwei Gruppen zusammengeflossen sind, und etwa Fäulnis oder Verwesung, allenfalls auch Sumpf, das Gegenstück zu Erde bilden mag. Jedenfalls sind wir hier so weit von Selbstverständlichkeit und einer uns rational erscheinenden Gruppierung entfernt, daß es uns nicht gelungen ist, den Platz auszufüllen, an dem nach dem System der schlimme Gegensatz von Erde stehen sollte.

Und weiter gibt es für uns keine elementareren Gegensätze als *Feuer und Wasser;* diese aber stehen im Zoroastrismus als gleichgeordnet nebeneinander. Und das kann ja nicht anders sein; beide Elemente sind wohltätig; und wenn zwar jedes derselben auch verderblich werden kann, so wäre es doch

unbillig und naturwidrig, eines dem andern als schlimmen Gegensatz gegenüberzustellen, wie es bei einer sekundären Sekte allerdings geschehen ist (S. 266). Auch hat ja das Wasser in der Dürre seinen ganz natürlichen und treffenden Gegensatz gefunden. Daß aber die Schlange der Opponent des Feuers geworden ist, das ist keineswegs unmittelbar einleuchtend und entbehrt für uns der rationalen Begründung. Gewiß können wir nachfühlen, daß das giftige, tückische Reptil, der versteckte glatte Kaltblütler, verhaßt und feindlich ist, aber wir sehen nicht so unmittelbar ein, daß es gerade als Gegner des Feuers gelten müsse.

Hier muß ein historisches und vermitteltes das unmittelbare und natürliche Verständnis ersetzen. Aber wenn wir uns zu diesem Zweck erinnern, daß in Indien die Schlange keineswegs verhaßt und feindlich ist — obwohl doch gerade von dort ihre Gefährlichkeit bekannt ist — vielmehr geehrt und heilig, zumeist unverletzbar, so scheint eine neue Schwierigkeit aufzutauchen. In Wahrheit aber führt doch gerade das uns weiter.

Die ehrfürchtige Scheu vor der Schlange beruht natürlich z. T. auf der Angst vor ihrem gefährlichen Biß, aber neben ihrer unheimlichen und schrecklichen Macht hat sie doch auch eine segensreiche Wirksamkeit. Und zwar geht aus Ph. Vogels inhaltsreichem Werk: Indian Serpentlore (London 1926) anschaulich hervor, daß sich darin verschiedene Teile Indiens verschieden verhalten. Im Süden hat es die Schlange mit Fruchtbarkeit der Weiber, Fortdauer der Seele und Wiedergeburt zu tun. Im Nordwesten dagegen gibt sie Fruchtbarkeit des Landes, insofern sie für dessen Bewässerung sorgt, Teiche, Quellen bewohnt, Regen spendet. Ja, ihre Herrschaft über die atmosphärische Feuchtigkeit und die Niederschläge ist so sehr das Wesentliche, daß Ungnade der Schlangendämonen sich nicht in giftigem Biß auswirkt, sondern entweder im Ausbleiben des befruchtenden Regens oder in verheerenden Niederschlägen, Hagel, Schnee und Überschwemmung. Und die Nagas, d. h. ursprünglich „Schlangen“, sind sogar so ausschließlich zu Wasserdämonen geworden, daß sie menschengestaltig dargestellt werden, daß oft schon keine Reminiszenz an die ursprüngliche Schlangennatur mehr besteht und die gefährliche Fähigkeit zum giftigen Biß ihnen kaum mehr zugedacht wird.

Diese moderne Umbildung des Schlangenglaubens dürfen wir deshalb hier in Betracht ziehen, weil wir sie in dem Teil Indiens finden, der nicht nur geographisch Iran am nächsten liegt, sondern überhaupt das vorwiegend arische Indien darstellt im Gegensatz zum dravidischen Süden, wo die Schlangen Geburts- oder Seelendämonen sind. Dieser Teil Indiens ist es ja auch, der von alters her dialektisch und kulturell Iran am nächsten steht.

Es ließe sich nun aber über den Bereich arischen Volkstums und des indischen Kontinents hinaus die verbreitete und uralte Vorstellung verfolgen, nach der in mythologischer Symbolik die Schlange die Gewässer, den Ozean, das feuchte Element darstellt.

Es ist also doch das Wasser, was Zarathustra dem Feuer als feindlichen Gegensatz gegenübergestellt hat.

Aber in alter Mythologie und den daraus hervorgewachsenen Naturreligionen wurden die Lebens- und Welterscheinungen als Ganzheiten angeschaut, so daß die wohltätige und furchtbare Seite einer Himmels- oder Erdenmacht gleichberechtigt nebeneinander stehen konnten: das Wasser ist das Befruchtende, Lebenspendende, und doch auch das Dumpfe, Kalte; die Schlange ist segenspendend und doch tückisch, gefährlich, und diese beiden Aspekte sind nicht Gegensätze, sondern vereinigen sich in einer göttlichen Fülle.

Auch die Doppelheit der kosmischen Grundkräfte, die im chinesischen *yang* und *yin* ausgeprägt sind, dem Lichten, Männlichen, Zeugenden, Wärmenden, Trocknen einerseits und anderseits dem Dunkeln, Weiblichen, Gebärenden, Kühlen und Feuchten, bedeuten ein Sich-gegenseitig-ergänzen und nicht eine Gegnerschaft.

Bei Zarathustra aber sind die beiden Seiten der einen Wesenheit in einen Gegensatz auseinandergetreten, und in zwei Wesenheiten zerlegt, das reine heilige Wasser und die böse teuflische Schlange.

Eine Veräußerlichung nach beiden Seiten ist es, eine Entfremdung von mythischer Bildersprache und eine rationalistische Vergröberung, wenn man mit Beibehaltung eines ethisch gemeinten Gegensatzes auf die primäre Zweiheit von Feuer und Wasser zurückgriff und das Wasser nun wegen seiner Gegensätzlichkeit zum Feuer für „böse“ erklärte, wie das z. B. eine dualistische Sekte tat, von der uns der persisch-arabische Schriftsteller Shahrastani (Haarbrücker I, 297) berichtet.

Die fromme Ehrfurcht für die ungeteilte Gestalt der Naturmacht in ihrem ureigenen Wesen ist Vorzug einer vor-moralischen Weltbetrachtung. Dabei kann aber doch Parteinahme oder Abneigung bezüglich einer hervortretenden wohltätigen oder unheimlichen Seite stattfinden, wie dies in bezug auf Adler und Schlange der Fall ist im Suparnakhyana. Das ist die Erzählung eines altindischen Mythos vom Kampf zwischen Vogel und Schlangen. Gewisse Motive aus diesem mystischen Märchen kommen in den Veden vor, die ganze Sage bietet ein archaisches Epos, das *Suparnakhyana* (die Falkengeschichte) und ist dann unter gleichem Namen in flüssigerer Darstellung in den Anfang des Mahabharata verwoben. Die Adlermutter Vinata gerät in Knechtschaft der Schlangenmutter Kadru und ihrer Brut. Ihr gewaltiger Sohn der riesige Wundervogel Suparna oder Garuda, leistet die ihr aufgetragenen Knechtsdienste. Unerhörte Wunderkraft bewährt er, indem er den Unsterblichkeitstrank Soma aus dem Himmel raubt. Dadurch gewinnt er für sich und seine Mutter die Freiheit wieder. Im großen Epos ist diese Geschichte verknüpft mit dem Bericht von dem großen Schlangenopfer des Königs Janamejaya, bei welchem unzählige Schlangen durch Beschwörung gezwungen wurden, sich ins Opferfeuer zu stürzen, in welchem sie verbrennen. Da ist die Sympathie des Erzählers und des Hörers von Anfang an auf Seite der Adlermutter Vinata und dann auf Seite des

Garuda, des Sonnenvogels, gegen die betrügerische Schlange Kadru und deren Kinder, die Vertreter des feuchten Elements. Aber doch läßt dieser Mythos die Schlangen zuerst überlegen sein, läßt sie von Gott Indra durch einen Regen retten, als der Adler sie zu nahe an die Sonne heranträgt, denn alleiniges Obsiegen der Sonne wäre Unheil, und rettender Regen muß mit kühlem Naß ausgleichend wirken. Und endlich ist die Befreiung des Adlers zwar eine Niederlage, aber kein Verderb des Schlangengeschlechts, das dann sogar im Schlangenopfer nur dezimiert, nicht vernichtet wird. Das Schlangenopfer des Janamejaya, das in Wahrheit ein Vernichtungszauber gegen die Schlangen ist, ist nur das berühmteste, dichterisch großartig ausgestaltete Beispiel für die Vernichtung der Schlange im Feuer. In dieser verbreiteten magischen Anwendung des kosmischen Mythos ist wegen des tatsächlichen Vollzugs der eine Partner, das Feuer, seiner wirklichen Erscheinung nach vorhanden, in der durchgeführten Bildersprache des reinen Mythos dagegen ist es der Feuervogel, der gegen die Schlangen als Wasserwesen kämpft.

Immer aber handelt es sich um den Gegensatz von Feuer und Wasser. Diese Vorstellungswelt, diese Bildersprache war einer früheren Menschheit natürlich und verständlich, und sie ist die wohl ganz ungesuchte und vielleicht unbewußte Grundlage für Zarathustras Entgegensetzung von Feuer und Schlange. In seinem System bilden also Feuer, Wasser und Schlange sozusagen ein Dreieck, in dem zwar Schlange Ausdruck für die verderbliche, unheimliche Seite des nassen Elements ist, aber nicht dem Wasser selber, dessen wohltätiger Macht entgegengestellt, sondern dem Feuer, da eben Wasser schlechthin und elementar dem Feuer feind ist: mit der Dürre als schlechtem Gegensatz des segensreichen Wassers ist dann die Symmetrie der Vierzahl im zweiteiligen System wieder erreicht.

Die vorstehenden entwicklungsgeschichtlichen Überlegungen gehen von der großen Grundkonzeption des ethischen Dualismus als gegebener Tatsache aus und handeln davon, wie einzelne Elemente aus überlieferten Vorstellungskreisen in dieselbe eingegangen sind. Dieser Gedanke der Zweigliederung der Welt gemäß der moralischen Bewertung ist Zarathustras eigene Schöpfung. Aber so groß und bedeutsam dieses Neue von Zarathustras Lehre auch ist, so ist doch auch dieses nicht ohne geschichtliche Vorbereitung.

Die beiden ethischen Hauptbegriffe des Zoroastrismus, Asha, Urta „Wahrsein“ und Druj „Lüge“ sind ähnlich im Veda vorhanden und werden da einander entgegengesetzt. Diese indo-iranische Parallele ist so deutlich, daß sie nicht verkannt werden konnte; in vielfältigen Wendungen kommt dieses Gegensatzpaar im Veda vor, wobei sich Parallelen zu awestischem Sprachgebrauch zeigen.

Die vedischen Wörter *ṛta-* „Recht, Ordnung, Wahrheit“ und *druh-* „Trug, Lüge“ sind die wichtigsten Träger ethischer Begriffe in der altindischen Geisteswelt, die im ganzen als amoralisch, einer ethischen Auffassung voraus-

liegend, zu bezeichnen ist. So ist denn auch der ethische Gehalt von Ṛta nicht überall sehr bestimmt, weder da wo von Satzungen die Rede ist, die für Menschen gelten und erst recht nicht, wo es sich um Ordnungen im Naturgeschehen handelt. Es ist hier nicht der Ort, die über- oder vielmehr durcheinander gelagerten Schichten ethischen Bewußtseins im Veda näher zu schildern; es mag statt dessen auf die lichtvollen Ausführungen in Oldenbergs Religion des Veda verwiesen werden, indem wir nur hinzubemerken, daß Oldenberg unseres Erachtens in Schilderung der unvollendeten, erst im Werden begriffenen vedischen Moralität gewiß nicht zu düster und ungünstig geurteilt hat, sondern bei Würdigung mancher von anderer Seite geäußerten Hinweise auf rückständige Moralbegriffe zu einer im ganzen doch recht freundlichen Auffassung gelangt ist.

Man mag dabei das Prämoralische im Werden des sittlichen Denkens stärker empfinden, oder die Ausbildung ethischer Begriffe schon für ziemlich fortgeschritten halten; aber auch wenn wir den Worten *ṛta-* und *druh-* nur einen verhältnismäßig primitiven Gehalt von ethischem Wert zuerkennen, so bleibt doch klar, daß ihnen etwas davon schon für die urarische Zeit zukommt. Wieweit die an diese Wörter geknüpften ethischen Begriffe im iranischen Volksbewußtsein fortgebildet und gehoben worden sein mögen, läßt sich nicht beurteilen; für Zarathustra jedenfalls sind sie eine Keimzelle seines ethischen Dualismus und ein besonders wichtiger Teil in der Gliederung seiner zweigeteilten Welt. Die Vertiefung, die diese Begriffe dabei erfahren haben, prägt sich darin aus, daß der menschlich-moralische Gehalt über den rituell-kultischen sehr überwiegt, und den kosmisch-physischen Inhalt verdrängt hat, nach dem Ṛta im Veda das geordnete und zugleich wunderbare Geschehen im Weltall, wie den Lauf der Gestirne, und Druh nicht nur den Trug, sondern auch das verheimlichende Dunkel bezeichnete. Auch im Zoroastrismus ist das Denken noch nicht zur Abstraktion und zur Ausbildung reiner Ideen fortgeschritten; so erscheinen auch hier diese Begriffe in konkreter Gestalt, aber nicht stofflich und unpersönlich, etwa bloß ins Moralische gewandelt aus der Substanz der Sichtigkeit oder des Verborgenen, sondern als geistige Persönlichkeiten.

Sehr entschieden kommt der Unterschied ferner darin zum Ausdruck, daß Wahrsein und Lüge im Zoroastrismus in den Kreis der allerhöchsten und maßgebenden Wesen gehören und entscheidende Bestandteile der Welt und des religiösen Denkens sind, während ganze Gebiete der altindischen Religion — man denke an die Indraverehrung — von den entsprechenden vedischen Begriffen so gut wie unberührt sind; auch sonst empfangen Ṛta und Druh ihr religiöses Interesse nur daher, wie die Götter sich zu ihnen verhalten, sind aber nicht selbst maßgebend.

Trotz solcher starker Selbständigkeit in der Fortentwicklung und Ausgestaltung der überkommenen Anschauung haben wir hier die auffallendste und wichtigste indo-iranische Gemeinsamkeit anzuerkennen und es mag sein,

daß aus dem traditionellen Charakter, der den Begriffen Wahrheit und Lüge im Zoroastrismus anhaftet, sich die höchst merkwürdige und ohne dies schwer begreifliche Tatsache erklärt, daß sie trotz ihrer Stellung auf der zweiten Rangstufe die entscheidenden und maßgebenden Begriffe sind, welche die Kennwörter für den Grundgedanken des Dualismus abgeben. Die Menschen und die beiden Hälften der Welt heißen nicht nach Vohu Manah, dem Guten Denken, und Aka Manah, dem Schlechten Denken, gut und schlecht, sondern sie heißen wahrhaftig und lügenhaft. Nun haben wir zwar gesehen (S. 47 f.), daß die späterhin gewissermaßen dogmatisch festgelegte Reihenfolge, nach der Gutes und Schlechtes Denken den Platz vor Wahrsein und Lüge einnehmen, nicht von Anfang an so vollkommen feststeht. Doch auch wenn wir deshalb unter diesen geschaffenen Geisterwesen die beiden obersten Plätze vertauschen, so bleibt die Tatsache bestehen, daß Wahrheit und Lüge bloß Schöpfungen der beiden Geister sind. Aber nicht die Bezeichnungen der beiden gegensätzlichen Welthälften als ahrimanisch und — seltener — spontomanisch (S. 29) sind die herrschenden, sondern die als dem Wahrsein und der Lüge zugehörig. Und der Sehr Kluge Geist entscheidet sich gleich zu Anfang für die Wahrheit und sein Gegner heißt gleichzeitig der Lügnerische (Y. 30, 5). Die gute Welt hat ja auch nicht von Ahura Mazda ihren Namen. Die Verwendung der Begriffe Wahrheit und Lüge zur Bezeichnung des dualistischen Gegensatzes beruht sicherlich auf dem herkömmlichen Gebrauch der eingebürgerten Ausdrücke und Begriffe, die vielleicht auch unabhängig von Zarathustras Religionsgründung im Volksbewußtsein eine wesentliche Rolle spielten; wenigstens ist nicht klar, daß überall, wo die Griechen berichten, daß in der persischen Erziehung das Wahrheit-sprechen so betont wurde, dabei an Zoroastrier gedacht ist.

Bei der Rückschau auf die Vorgeschichte der Religion Zarathustras haben wir uns noch mit der von vielen Forschern [1] vertretenen Ansicht zu beschäftigen, daß Ahura Mazda und die sechs guten Geister, die ihm zur Seite stehen, die Fortentwicklung, Vergeistigung und ethische Läuterung sei einer urarischen Göttervorstellung, welche gebildet war durch eine *Gruppe von sieben Göttern*, die wenigstens ihrer Anlage nach von jeher etwas von moralischer Natur an sich gehabt hätten und unter denen eine Gruppe kleinerer, individuell weniger stark hervortretender Gottheiten die Begleitung persönlich überragender Hauptgötter gebildet hätte. Die altindische Entwicklungsform, aus der im Vergleich mit Ahura Mazda und den Amurta Spontas auf jene urarischen Götter zu schließen sei, liege uns vor in dem Götterkreis der sieben Adityas (*ādītya-* d. i. „Söhne der *aditi-*").

Diese entwicklungsgeschichtliche Hypothese halte ich nicht für richtig,

[1] Roth, ZDGM, 6. 69 ff.; Darmesteter, Ormazd et Ahriman; Oldenberg, Religion des Veda, 187; L. v. Schroeder, Arische Religion; P. v. Bradke, Dyaus Asura, Ahura Mazda und die Ahuras, Halle 1885; Bernh. Geiger, Aməša Spəntas.

und ich habe mich schon einmal gegen sie ausgesprochen [1]. Bei nochmaliger Ablehnung derselben wird Wiederholung einiger früher angeführter Argumente unvermeidlich sein; jedoch ist auf Grund der hier geschehenen Darlegung meiner positiven Auffassung der zoroastrischen Religion erneute Erörterung dieser Frage nötig und, wie ich glaube, überzeugender als die bloß negative Kritik der abgelehnten Theorie.

Auf die Darstellung der in Betracht kommenden altindischen Religionsanschauungen kann hier nicht mit voller Ausführlichkeit eingegangen werden. Nur die Hauptpunkte sind vorzuführen, so daß ersichtlich wird, was für diese Vergleichung spricht bzw. für sie ins Feld geführt worden ist, und daß neben objektivem Bericht über diese These auch für meine Gegengründe die nötigen Unterlagen gegeben werden.

Was über die Adityas ausgesagt wird, gilt in vollerem Maß und hat mehr Anschaulichkeit und wirkliches Leben, wo es von einem der Hauptgötter dieser Gruppe gesagt wird. In bezug auf ihre Gesamtheit soll daher nur von ihrer *Anzahl* die Rede sein.

Da uns nirgends eine Liste derselben gegeben ist und aus den gelegentlich erwähnten Namen eine solche nicht übereinstimmend zusammengestellt werden kann, besteht über diesen Punkt eine gewisse Unsicherheit. Mehrfach wird im Ṛgveda ihre Zahl ausdrücklich auf sieben angegeben; es bestehen aber recht beachtliche Bedenken, ob diese Zahl feststehende Anschauung wiedergibt und nicht etwa erklügelt und künstlich festgesetzt sei. Wir wollen der von Oldenberg in der 2. Auflage seiner Religion des Veda gegenüber Einwänden unternommenen Verteidigung der Siebenzahl ihr Recht werden lassen und sogar einräumen, daß die nicht selten genannte Achtzahl der Adityas im Grunde auch sieben mit einem kleinen Überschuß bedeuten könne, insofern der achte (der „aus dem toten Ei geborene") von der Mutter Aditi nicht anerkannt wurde; dennoch bleibt auch die Angabe der Zwölfzahl unanfechtbar und die Siebenzahl kann nicht als die einzig gültige und als Grundzug dieser Göttergruppe angesehen werden.

Unter zwei Gesichtspunkten wird in der Religionswissenschaft diese Siebenzahl stark betont: einerseits weil sie zu der naturmythologischen Auffassung dieser Götter als Sonne, Mond und fünf Planeten zu stimmen scheint, einer Erklärung, zu der wir hier nicht Stellung zu nehmen brauchen; und anderseits, weil sie dem Vergleich mit den sieben Amurta Spontas (Ahura Mazda und die sechs eigentlichen Klugen Unsterblichen) günstig zu sein scheint.

Wenn wir auch oben (S. 35) die Siebenzahl, die in der Gliederung der zoroastrischen Welt ihre feste Stellung hat, als gewiß nicht zufällig bezeichnet haben, so ist sie doch gerade für die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der obenanstehenden guten Geister nicht der einzig mögliche Ausgangspunkt, insofern, auch wenn wir den Klugen Geist neben dem Weisen Herrn nicht

---

[1] Indogermanischer Anzeiger, 43, 29 ff; vgl. oben S. 14.

gesondert zählen, die Zugehörigkeit von Srausha, dem Gehorsam, und Ashi, der Vergeltung, in Erwägung zu ziehen ist.

Insofern also auf keiner Seite die Siebenzahl von Anfang an und ein für allemal feststeht, ist dieser Punkt der Vergleichung zwar nicht hinderlich, aber auch kein zuverlässiger Stützpunkt dafür.

Zwei unter den Adityas sind von besonderer Bedeutung: *Mitra* und *Varuna*. Zwar sind von Mitra kaum individuelle Züge erkennbar. Nur ein Gedicht des Ṛgveda ist ihm speziell gewidmet, und dieses enthält keine charakteristischen Züge; sonst wird er meistens mit Varuna zusammen angerufen. Der Umstand, daß ihm zwar hohe Würde zugeschrieben wird, aber nur in ganz konventioneller Weise, und daß tatsächlich über sein Wesen, Wirken und seine Macht aus seinen Nennungen nichts Bestimmtes hervorgeht, spricht zugleich mit folgenden Erwägungen dafür, daß für die ṛgvedische Entwicklungsperiode arischer Religion seine Bedeutung etwas zeitlich Zurückliegendes ist und er des gegenwärtigen Lebens entbehrt, während er ehemals in besonders hohem Ansehen gestanden haben muß. Obwohl er nämlich seiner Rolle nach fast nur als ein Begleiter Varunas erscheint, steht bei gemeinsamer Nennung beider in der Regel der Name Mitras voraus. Diese formelhafte Reihenfolge spricht für ehemaliges Übergewicht Mitras.

Ihm entspricht auf iranischer Seite der Gott Mithra. Dieser muß im altiranischen Heidentum eine sehr bedeutende Rolle gespielt haben, so daß der Nachklang davon bis heute noch zu bemerken ist, indem sein Name fortlebt in der neupersischen Bezeichnung der Sonne als *mihr*. Er ist die Zentralgestalt der hellenistischen Mysterienreligion, die nach ihm als Mithrasreligion benannt ist. Und so hoch war sein Ansehen unter den Iraniern, so tief eingewurzelt seine Verehrung, daß Mithra sekundär auch wieder in die zoroastrische Religion aufgenommen wurde. Ein großer Text des jüngeren Awesta [1] ist ihm gewidmet. Da spricht sich gleich zu Anfang die Anpassung an den Zoroastrismus darin aus, daß Mithra als von Ahura Mazda geschaffen bezeichnet wird — ein Ausdruck der Unterordnung, der an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt — und die ursprüngliche hohe Stellung drückt sich darin aus, daß im gleichen Satz Mithra als von Ahura Mazda ihm selbst an Würde gleichgestellt bezeichnet wird. Der Kompromiß ist offenbar und unverschleiert. Die Möglichkeit zu einer solchen Aufnahme dieses ursprünglich wesensfremden Gottes liegt wohl darin, daß Mitra (iranisch: Mithra) von jeher eine Lichtgestalt, vielleicht ursprünglich ein Sonnengott bzw. eine Gottheit war, unter deren Obhut und Leitung die Sonne stand; er war also ein sympathisches Wesen, das mehr freudiges Vertrauen als ängstliches Grauen einflößte. Und ferner war Mitra gleichfalls schon von urarischer Zeit her ein Gott des Vertrags, der Treue oder der Freundschaft, und damit lag in seinem Wesen eine moralische Richtung vorgezeichnet, die nur etwas entwickelt werden mußte, um ihn zur Aufnahme in die zoro-

[1] Yäsht 10; siehe meine Übersetzung desselben und die Einleitung dazu.

astrische Religion geeignet zu machen. Daß er dabei Züge beibehielt, die nur dem Stil der alten Religion angemessen, aber der Art des eigentlichen Zarathustrismus fremd sind, das mag seiner Popularität nur gedient haben: er blieb ein kämpfender kriegerischer Gott, der blutig ins Gericht geht mit seinen Beleidigern. So gibt uns noch der awestische Mithra, durch das Medium eines zoroastrischen Synkretismus hindurch, Anhaltspunkte zum Rückschluß auf die urarische Natur dieses Gottes, fast mehr als das von keiner solchen Übermalung bedeckte, aber verblaßte Bild des vedischen Gottes.

Hier haben wir für die Vergleichung und Beurteilung der Vorgeschichte klare und zuverlässige Anhaltspunkte. Mitra, der erste, wenn auch im Veda nicht oder nicht mehr der größte der Adityas, hat sein Gegenstück im iranischen Mithra, mit dem er entwicklungsgeschichtlich identisch ist, also in einem iranischen Gott, der in Wahrheit außerhalb des Zarathustrismus steht, seinem Wesen nach ursprünglich dem Gott Ahura Mazda und dessen dienenden Geistern fremd ist. Die Fremdartigkeit des kriegerisch heldenhaften und in plastischer Bildhaftigkeit erschauten Gottes ist so stark, daß unter seinem Einfluß im jünger-awestischen Zoroastrismus der ursprünglich dem Kreis der Amurta Spontas so nahestehende Srausha (wie B. Geiger a. a. O. S. 109 schön gezeigt hat) gleichfalls zu einem kriegerischen Heldengott umgestaltet und dem Wesen der echt zarathustrischen Amurta Spontas entfremdet worden ist.

Mitra ist also ganz gewiß kein Bindeglied zwischen den Adityas und den Amurta Spontas; er ist es vielmehr, an dem sich beide Religionen am klarsten scheiden.

Zu weiterer Prüfung der strittigen These haben wir nun die Gestalt Varunas zu betrachten, um darnach nochmals auf Mitra (Mithra) zurückzukommen.

Varuna ist der größte unter den vedischen Adityas und auch in seinem Wesen ist manches, was als ethisch aufgefaßt werden kann. So wird denn angenommen, ein größter in dieser urarischen Göttergruppe erscheine in Indien als Varuna, während Zarathustra diese angestammte hohe Gottesgestalt ausgebildet und geläutert habe zu seinem Ahura Mazda. Noch ehe ich die gewiß beachtenswerten Einzelargumente für diese Ansicht bespreche, drängt sich bei mir das Befremden hervor darüber, daß somit angenommen werden müßte, daß der ursprünglich erste dieser Göttergruppe: Mitra, von Zarathustra verworfen worden sei und der zweite an die höchste und erste Stelle gerückt; daß aber der von Zarathustra ausgeschiedene Gott seinen Namen behielt, der von Zarathustra beibehaltene seinen Namen wechselte. Doch sei es immerhin: er mag einen andern Namen angenommen, den zweiten mit dem ersten Platz vertauscht haben; was bleibt noch übrig, die beiden als entwicklungsgeschichtlich gleich anzusehen? Varuna ist der größte der Adityas, aber es ist wahrscheinlich, daß er das nicht immer war, und daß die herkömmliche Reihenfolge mit Voranstellung Mitras eine alte Anordnung nach Größe, Macht und Bedeutsamkeit durchschimmern läßt, die durch ein in indischer Religionsentwicklung erfolgtes Herabsinken Mitras dem Varuna mehr Gewicht verlieh.

Varuna ist der göttliche König, der die Welt regiert und durch die ganze Schöpfung hin wirksam ist, teils als Schöpfer, teils als Lenker. Er hat Himmel und Erde auseinandergestützt, die Erde ausgebreitet, der Sonne die Bahn bereitet, mit der Sonne die Erde gemessen. Die Sonne ist sein Auge, er hat auch die andern Himmelslichter geschaffen; wenn er als weißer Tropfen (Tropfen = Mond) in den Fluß hinabsteigt, ist er der Mond. Er bereitet den Regen, ist Herr über die Flußläufe, die Gewässer überhaupt.

Mit solcher Zusammenstellung und Auswahl aus dem ṛgvedischen Stoff sind ihm Wirkungsbereiche zugeschrieben, die nicht alle gleich nahe und ursprünglich zu seinem Wesen gehören können. Seine überragende Macht und Größe, seine durch das ganze Weltall sich erstreckende Herrschaft macht es möglich, daß Funktionen anderer Götter auf ihn übertragen wurden. Sonne und Mond werden ihm nicht von jeher gleichermaßen angehören, er wird nicht zugleich Regen- und Sonnengott sein. Wenn auch die im Ṛgveda vorliegende Entwicklungsstufe dies alles verbindet, so wissen wir doch, daß nach verbreitetem, und zwar gerade auch vedischem Glauben der Mond regnen läßt; seine Beziehung zu Mond und Regen ist also etwas Organisches. Ein für die historische Entwicklung geschärfter Blick ließ verschiedene Forscher unabhängig voneinander erkennen, daß nicht der sonnenhelle Tag das Walten Varunas offenbart, sondern er dem Monde gleich die Nacht beherrscht. Oldenberg (Religion des Veda) erklärt ihn geradezu als Mondgott und es scheint gemäß dem oben über Mitra Gesagten, daß die enge Verbindung von Varuna mit Mitra, wobei von diesem fast nur mehr der Name übrig blieb, er selbst aber nahezu in Varuna aufging, dazu führte, daß Varuna auch Mitras Verhältnis zur Sonne mitübernahm. Und noch mehr als Oldenberg hat Hillebrand (Vedische Mythologie, III) die dunkle Seite Varunas erkennen lassen, sein finsteres und düsteres Wesen. Falls Varuna Mondgott sein sollte, wäre es keine lichte, freundliche Auffassung desselben, sondern da kommt ein unheimliches Wesen, das drohend im Finstern schaltet, zur Geltung. Der Gott ist von schrecklicher Gestalt, kahlköpfig und aussätzig, ihm ist das Schwarze geweiht, er sendet Krankheit, fordert Menschenopfer, ist Beherrscher des Totenreichs.

Man lese in Hillebrands reicher Darstellung die grauenvollen Züge des Gottes, die feststehen ganz unabhängig davon, wie man sich zu Sonnen- und Mondmythologie und Naturerklärung der altindischen Götterwelt stellt, und man wird nicht glauben können, daß Zarathustra den heldenmäßigen Lichtgott Mitra (Mithra) verworfen, und den schrecklichen Herrscher der Finsternis, dem auch Züge bösartiger Tücke nicht fehlen, zu seinem reinen, edlen und geistigen Gotte erhoben habe.

Varuna ist König; die *Herrschaft*, das Königtum, sind wichtige Wesenszüge an den Adityas überhaupt, besonders an Varuna und Mitra. Auch andre altindische Götter heißen Könige, aber bei diesen wird das mit besonderer Vorliebe und Häufigkeit hervorgehoben. Eines der Wörter, mit denen sie als

„Herren“ bezeichnet werden, ist *asura-*. Auch dies Wort kommt den Adityas nicht allein, aber ihnen vorzugsweise zu.

Dieses Wort, in seiner iranischen Gestalt *ahura*, ist der eine Bestandteil der Bezeichnung von Zarathustras Gott. Das ist eine bemerkenswerte sprachliche Gemeinsamkeit, aber keine Übereinstimmung des Namens. Denn erstens ist Ahura Mazda zunächst eigentlich namenlos und wird mit einer Wesensbezeichnung, nicht einem Personennamen genannt, und dabei ist Mazda „der Weise“ der charakterisierende, somit einem Namen näher stehende Bestandteil, wie schon an Ausdrücken wie *mazdayasna-* „Verehrung des Weisen“ zu erkennen ist. Im übrigen ist das Wort *ahura-* im Awesta ebensowenig ausschließlich vom Weisen Herrn gebraucht wie das entsprechende vedische *asura-* von den Adityas.

Es ist aber weniger diese bloße Wortgleichheit, was einen Grund abgeben soll für entwicklungsgeschichtliche Gleichsetzung von Ahura Mazda mit dem Asura Varuna, als vielmehr folgender Parallelismus der Ausdrucksweise. Mitra und Varuna werden gemäß ihrer Zusammengehörigkeit im Veda oft mit dem dualischen Kompositum ihrer beiden Namen *mitrāvaruṇā* genannt; grammatikalisch fast gleichartig, nur etwas archaischer, ist der Doppeldual, der ebenfalls die paarweise Zusammengehörigkeit ausdrückt. In dieser Form nennt das jüngere Awesta einigemale Ahura Mazda und Mithra zusammen: „(beide) Ahura (beide) Mithra“. Da solche dualische Verbindungen manchmal formelhaft erstarren, hat man geglaubt, hier zwei Varianten einer urarischen formelhaften Zusammenfassung der beiden ersten dieser Göttergruppe zu haben. Eine sprachliche Notwendigkeit zu dieser Annahme liegt aber nicht vor, da solche Verbindungen in beiden Sprachen jederzeit neu gebildet werden konnten. Daß nicht einmal bei einer solchen, wie behauptet wurde „zweifellos aus arischer Zeit stammenden Verbindung“ sich eine Spur von Varunas Name in Iran erhalten hätte, wäre dabei freilich ein beklagenswerter Mangel für die Schlüssigkeit des Beweises. Denn gerade in der formelhaften Verbindung hätte sich der Name erhalten sollen, und nur dadurch würde die Annahme einer solchen stehenden Wortfügung glaubhaft. Daß außerdem noch in der angeblichen Formel die Reihenfolge der beiden Glieder vertauscht wäre, indem in Indien Mitra an erster, in Iran Mithra an zweiter Stelle genannt ist, stärkt das Zutrauen in diese Konstruktion nicht.

Aber ferner ist eine derartige Schlußfolgerung, aus der sich die Gleichung Ahura (mazda) = Varuna ergeben soll, nur möglich, wenn beide Religionen verglichen werden, ehe jede von ihnen in Sonderuntersuchung hinreichend erforscht ist. Nur wenn man alles Zoroastrische, früheres und späteres, in Bausch und Bogen hinnimmt, ergibt sich aus gemeinsamer Nennung von Ahura Mazda und Mithra der Anschein einer inneren Zusammengehörigkeit beider; dann auch ergibt sich aus der vorschnellen Vergleichung eine trügerische Übereinstimmung. Tiefer schürfende Sonderuntersuchung aber zeigt, daß im Awesta die Zusammenstellung der beiden Gottesnamen ein

Ausdruck der spät erfolgten Überbrückung ihrer Rivalität ist. Wo Mithra genannt ist, stehen wir außerhalb des reinen Zarathustrismus und fern von den Amurta Spontas.

Das Herrentum und Königtum der Adityas wird vielfach als „Herrschaft“, *kṣatra-* gepriesen, mit dem Wort, dessen iranisches Gegenstück Chsathra, *xšaϑra-* das „Reich“ des Weisen Herrn, den Genius „Herrschaft“ bezeichnet. Die im Rahmen dieses Vorstellungskreises gebrauchten Ausdrücke sind einander sehr ähnlich und beiderseits ist die Vorstellung eines himmlischen Herrschaftsgebietes der Gottheit vorhanden.

Die Herrschaft der Adityas ist aber mit dem Recht, *ṛta-*, verbunden, so daß auch in der Beziehung von Recht oder Wahrheit mit der Herrschaft beiderseitige Übereinstimmungen bestehen. Überhaupt steht das „Recht“, die natürliche und zugleich wunderbare Ordnung im Weltall, der Lauf der Gestirne, das Rechthandeln und die Wahrheit ganz besonders unter der Obhut der Adityas.

Daß hier der deutlichste Vergleichspunkt zwischen der Mazdareligion und der vedischen vorliegt, wurde bereits betont; es wurde auch dargelegt, daß besonders die Beziehung von Ṛta und Feuer von Bedeutung für die zarathustrische Religion ist. Aber im Kreis der Adityas lernen wir die vedische Ṛta-vorstellung am gründlichsten kennen, da sind ihre Erwähnungen am häufigsten und inhaltreichsten; dies ist der hauptsächlichste Stützpunkt für die entwicklungsgeschichtliche Gleichsetzung von Adityas und Amurta Spontas. Er steht fest, aber es wird zu fragen sein, was auf ihm ruht.

Ebenso nötig ist es aber auch, im Geltungsbereich des Ṛta die wesentliche und tiefgehende Verschiedenheit in der Gemütstimmung der Aditya- und der Mazda-Religion hervorzuheben, in denen die innere Haltung des Frommen grundverschieden ist.

Gleichwie der awestische Mithra, wohl gemäß seiner schon arischen Natur, ein unerbittlicher und grausamer Rächer des Treubruchs, der Vertragsverletzung ist, so straft auch Varuna (Mitra und Varuna) gar streng das Vergehen. Ein wichtiger Punkt ist dabei, daß sie, deren Auge die Sonne ist, alles sehen. Nichts kann ihnen verborgen bleiben, sie sind untrüglich. Die ihnen damit zugesprochene Truglosigkeit, die oft neben ihrer Wachsamkeit über das Ṛta genannt wird, ist keine moralische Eigenschaft, sondern bedeutet ihren durchdringenden Blick, mit dem sie jeden Trug durchschauen, jeden trügerischen Anschlag gegen sich selbst vereiteln. Vielmehr ist es so, daß sie zwar nicht zu täuschen sind, wohl aber selber täuschen. Varunas Trug und Tücke dient nun zwar allerdings dazu, die Sünder zu strafen. Weil er also gegen die Sünder gerichtet ist, nimmt Oldenburg den Trug Varunas einigermaßen in Schutz. Aber zunächst sind dann eben Trug und Recht nicht im ethischen Sinne Gegensätze, weil Trug, wenigstens wenn ein Gott ihn ausübt, das Recht verteidigt. Und wenn auch die Bestrafung des Sünders auf diesen eine moralische Wirkung ausübt, so ist sie doch nicht subjektiv seitens des Gottes

eine moralische Betätigung, sondern eine Gegenwehr und Rache des beleidigten Gottes. Die Unentrinnbarkeit derselben, die Macht der Durchführung wird bewundernd gepriesen, ohne daß eigentlich von der Gerechtigkeit der Strafe die Rede wäre. Gerade hier sieht man, wie die Herrschaft (kṣatra) und das Recht, die Ordnung (ṛta) zusammenhängen, denn die Adityas sind dabei nicht eigentlich Hüter der Tugend, sondern gleichen irdischen Königen, die ihre Herrschaft behaupten, die von ihnen gesetzte Ordnung aufrecht erhalten und durch Späher unterrichtet sind über das, was unter ihren menschlichen Untertanen vor sich geht.

Die Vergeltung ist denn auch nicht, wie in zoroastrischer Anschauung, eine logische Folge und innere Notwendigkeit, sondern ein Machterweis des Gottes, der ebensowohl die Macht hat die verhängte Strafe zurückzunehmen. Deshalb fleht man ihn dringend um Gnade an. Diese inständigen Bitten sind daher von Reuetönen erfüllt und suchen Gott mit ergreifenden Schuldbekenntnissen zu versöhnen. Das hat die Varunalieder bei uns so berühmt gemacht und sie enthalten zugleich eine Unterwürfigkeit, eine Selbsterniedrigung vor dem zürnenden Gott, die in manchem an Bußgebete aus unserm Religionskreis erinnern.

Gegen einen indischen König mögen solche Schmeichlertöne am Platze sein, gegen einen indischen Gott diese unbedingte Unterwerfung, aber dem Zoroastrismus ist solches fremd. Nie würde ein Zoroastrier durch Selbstentwürdigung sich vor Gott würdig machen wollen. Er müßte trachten eine Untat durch eine Guttat aufzuwiegen, aber Gott die Aufhebung einer gerechten Strafe, also eine Ungerechtigkeit, abzuschmeicheln, oder mit der Bitte um Gnade die verhängte Strafe als ungerecht hinzustellen, das ginge nicht an. Als Rächer der Vergehen und Hüter des Rechts sind die Adityas ganz gewiß der Grundpfeiler der sich bildenden Ethik, und die Art, wie der von Gott geschlagene Verehrer Varunas den Gott umzustimmen trachtet, ergreift noch den heutigen Leser. Aber gerade hier tut sich eine Kluft auf zwischen dieser und der zarathustrischen Frömmigkeit.

Wir sollen aber dennoch glauben, daß der Gott derselbe sei, auf den hüben und drüben seine Verehrer in so ganz verschiedener Haltung hinblicken!

Die Verwandtschaft des indischen und iranischen Begriffs des Ṛta-Asha wird dadurch, daß ich in andern Punkten Sonderungen vornehme, keineswegs beeinträchtigt. Vielmehr ist gemäß unserer Auffassung der geschichtlichen Zusammenhänge zwischen Ṛta, Asha und dem Feuer darauf hinzuweisen, daß im Veda neben den Adityas gerade auch Agni Hüter des Rechts und Rächer des Unrechts ist. Von seinem Verhältnis zu Ṛta war schon die Rede. Als der unter den Menschen wohnende Gott, als der Erleuchter der Finsternis ist er berufen das Unrecht der Menschen zu durchschauen, und er bestraft die, welche die Satzungen Varunas und Mitras verletzen. Aber man spricht in ruhigerem Ton mit ihm darüber, vertrauensvoll, nicht von Angst gequält, offen, aber nicht zerknirscht, freundschaftlich, nicht schmeichlerisch. „Wirst

du uns bei Varuna, bei Mitra und andern Adityas verklagen? Bewahre uns vor Varunas Tücke, bitte seinen Groll ab und versöhne uns mit ihm." Anders als im Zoroastrismus handelt es sich auch hier um Nachsicht, aber diese würdigere Sprache steht nicht in Gegensatz zu der Art, wie der Zoroastrier mit Gott spricht.

Das Ergebnis für den entwicklungsgeschichtlichen Vergleich ziehen wir nun, indem wir uns an die beiden greifbarsten Punkte halten: Mitra und Ṛta. Die konkreten Götterpersönlichkeiten in ihrer allzumenschlichen und geradezu leibhaftigen Individualität hat Zarathustra verschwinden lassen; die allgemeinen Ideen, die jene Götter wie eine geistige Atmosphäre umgeben und wie eine lichte Aura verklären, hat er zu Idealgestalten verdichtet und ihnen ein kräftigeres Leben eingehaucht, ohne dabei ihre spirituelle Natur zu vergröbern. Das gilt wie von Mitra auch von Varuna, der nicht gleich Ahura Mazda ist, und anderseits wie vom Ṛta auch vom Ksatra (Chsathra), der Herrschaft.

Wie die obersten Adityas, Mitra und Varuna, im alten und echten Zarathustrismus kein Fortleben haben, so sind auch die Amurta Spontas Wahrsein und Herrschaft nicht umbenannte Erscheinungsformen von kleineren Adityas. Die vedische Überlieferung zeigt uns diese nicht als deutliche Figuren. Weder ihre Namen, noch die wenigen Aussagen über sie gestatten es, ihr Wesen zu erfassen. Die Namen von einigen unter ihnen wie *aṁśa-* „Anteil", *dakṣa-* „Geschicklichkeit" faßt man als Abstrakta auf. Sie könnten wohl auch „Zuweiser des Anteils", „der Kundige, Geschickte" bedeuten. Jedenfalls setzen diese schwankenden Gestalten der Ummodelung durch die entwicklungsgeschichtliche Wissenschaft wenig Widerstand entgegen, und man hat angenommen, andere abstrakte Begriffe, die ursprünglich nicht selbst Glieder dieser Götterfamilie waren, aber zu ihrer Umwelt gehörten, nämlich Ṛta „Recht" und Ksatra „Herrschaft", hätten sich an ihre Stelle gesetzt und so hingen die abstrakten Götter, die wir im Zoroastrismus als Asha (*urta-*), „Wahrsein" und Chshathra, „Herrschaft" kennen, mit den sogenannten kleineren Adityas zusammen.

Solche Konstruktionen entsprachen nicht der Wirklichkeit. Ferner müßte, um das für diese beiden glaubhaft zu machen, ähnliches bei den andern Amurta Spontas möglich sein. Aber für Vohu Manah, das Gute Denken, findet sich in Indien weder in der Sphäre der Adityas noch sonst wo eine Entsprechung. Und die vierte Gestalt unter den Amurta Spontas, Aramati: die Fügsamkeit, Ergebenheit, hat in Indien ihr gleichnamiges Gegenstück Aramati, die in der vedischen Religion nicht zum Kreis der Adityas gehört. Die Verwandtschaft dieser beiden Gestalten spricht also nur gegen eine entwicklungsgeschichtliche Zusammengehörigkeit von Adityas und Amurta Spontas.

Betreffs der beiden letzten im Kreis der Klugen Unsterblichen, Heilsein und Nichtsterben ist das Nötige über ihre arische Herkunft und indische Entsprechung schon gesagt. Auch sie weist nicht in den Kreis der Adityas.

Nun ist ferner noch zu erwägen, daß auch sonst zwischen beiden Gruppen

von Wesen beträchtliche Verschiedenheiten bestehen. Unter den Adityas sind zwei große Götter, eine Anzahl von fünf (oder mehr) kleineren Göttern. Erkennbar ist, daß in der urindischen Religionsgeschichte sich das Verhältnis der Bedeutung von Mitra und Varuna verschoben hat; ob einige der kleineren Adityas auch eine gewisse Rückbildung erfahren haben, oder ob sie immer im Schatten ihrer großen Brüder standen, wissen wir nicht. Aber wie dem auch sei; Götter sind sie jedenfalls. Sie alle sind Kinder einer göttlichen Mutter, alle männlich.

In Iran finden wir Wesen verschiedener Art: einzig dastehend der Gott, dessengleichen es nicht gibt, unerschaffen, von Anfang an bestehend. Ihm untergeordnet Wesen anderer Natur, von ihm erschaffen, höchst verehrungswürdig, aber nicht Gott gleich, nicht Götter; und wenn ihre Herkunft mit dem menschlichen Bilde der Kindschaft bezeichnet wird, dann sind sie die Kinder dieses einen Gottes, nicht wie die kleineren Adityas Geschwister der Großen. Und wo in so menschlichen Worten und Bildern von ihnen gesprochen wird, dann sind einige unter ihnen männlich, andere weiblich. Wenn man sie als Götter neben Gott betrachtet, verkennt man etwas ganz Wesentliches.

Fragen wir dagegen, von der indischen Seite herkommend, wie einzelne der kleineren Adityas in der awestischen Überlieferung sich spiegeln, so ist da zunächst kurz von Aryaman zu reden, über den am ausführlichsten Hillebrandt, Vedische Mythologie III, 77—90 gehandelt hat. Er ist im Mythos Freier um die Tochter des Himmels, für die Menschen Ehestifter, und mit seinem Namen wird bei der Eheschließung der junge Gatte angeredet. Auch die Iranier kennen das Wort *aryaman-*, das doch wohl den Volksnamen der Arier enthält. Bei Zarathustra bezeichnet es den Stammesgenossen, in neueren iranischen Sprachen den Freund oder Gast. Wie Mitra, der Gott des Vertrags und Varuna, das Urbild der Obrigkeit, scheint demnach auch dieser Aditya gewisse soziale Bindungen und Pflichten in seiner Obhut gehabt zu haben, vielleicht den Zusammenhalt der Stammesgenossen und die Erhaltung und Fortpflanzung der Sippe.

Wie dem auch sei: bei Zarathustra selbst ist das Wort ein nomen appellativum, ähnlich wie bei ihm ja auch das Wort Mithra in der Appellativbedeutung „Bündnis" vorkommt; als Gottheit dagegen lebt er in Iran nicht etwa in verwandelter Gestalt und umgetauft unter den Amurta Spontas fort, sondern im nicht-zarathustrischen Volksglauben, und ist von da sekundär in den Zoroastrismus hineingeraten, freilich als ganz verblaßtes Schemen. Er wird als Helfer bei Krankheitsheilung erwähnt, ob er noch andre Funktionen gehabt hat, wissen wir nicht.

Keine bestimmten Züge weist auch der vedische Aditya Bhaga auf. Er hat wohl einstmals mehr bedeutet. Denn sein Name ist wohl das heidnisch-iranische Wort für „Gott" überhaupt (*baga-*; S. 11), zu dem bemerkenswert das slavische *bog* „Gott" stimmt.

So wenig wir also einen der Amurta Spontas unter den Adityas wiedererkennen, so wenig ist auch einer von diesen unter den guten Geistern des

Zarathustrismus wiederzufinden, vielmehr wo überhaupt eine Spur derselben nach Iran hinüberführt, da weist sie in die vorzarathustrische Schicht der altiranischen Religion.

Die Adityatheorie berücksichtigt auch nicht die Tatsache, daß die Amurta Spontas unlösbar verwachsen sind ein jeder mit seinem Widersacher. Das gilt gedanklich von allen gleichermaßen, nur von Ahura Mazda selbst in dem eingeschränkten Maß, daß Angra Manyu nicht der vollen Persönlichkeit Gottes, sondern eben dessen Klugem Geist gegensätzlich gegenüber steht. Diese Opposition ist allerdings in erster Linie eine Angelegenheit des geistigen Gehalts und der gedanklichen Konzeption, ist aber von da aus doch auch wesentlich für die Frage der Verwandtschaftsbeziehung und geschichtlichen Genealogie. Die Opponenten sind nicht zu Erbgestalten hinzuerdacht, als ob die einen überlieferungsmäßig gewachsen und die andern theoretisch gemacht seien. Vielmehr sehen wir an einem, und zwar dem wichtigsten Paar, Urta und Druj, daß sie entwicklungsgeschichtlich ebenso zusammengehören wie inhaltlich und gedanklich. So wenig aber Urta, Ṛta ein Aditya ist, so wenig haben die Adityas nach Zahl und Art gleichgeordnete Gegner.

Oldenberg hat bei Schilderung der indo-iranischen religiösen Gemeinschaft gesagt: „der ganze Typus solcher Götter, die mit schnellen Rossen auf ihren Streitwagen das Luftreich durcheilen, licht und wahr ... dieser Typus des zu himmlischer Höhe erhobenen fürstlichen Ariers prägt sich in der awestischen so gut wie in der vedischen Götterwelt aus“. Dies ist wahr, wenn man an Wesen wie Mitra-Mithra, den unzarathustrischen Gott, denkt, nicht aber wenn man wie Oldenberg damit die Adityatheorie in bezug auf die geistigen Genien Zarathustras stützen will, und diese Gestalt gewordenen geistigen Ideale mit den göttlichen Helden in schimmernder Wehr verwechselt.

So hat denn der entwicklungsgeschichtliche Rückblick in einem wichtigen Punkt ein negatives Resultat gehabt. Aber auch da, wo der verwandtschaftliche Zusammenhang sich nicht bestätigt hat, trug der Vergleich dazu bei, die Besonderheit der zoroastrischen Religion hervortreten zu lassen; ebenso ist da, wo Zarathustra vorhandenes Gedankengut übernommen hat, am bedeutsamsten die schöpferische Art, in der er es selbständig fortgebildet hat.

NACHWEIS DER ANGEFÜHRTEN AWESTA-STELLEN

Yasna

ist die im Kult meist verwandte awestische Textsammlung, 72 Kapitel enthaltend.

Die 17 Gathas bilden ebensoviele Kapitel innerhalb des Yasna, nämlich Y. 28—34, Y. 43—51 und Y. 53. Die Stellennachweise aus diesen nehme ich aus der Reihenfolge der sonstigen Yasnakapitel vorweg.

Gathas.

Der jüngere Yasna.

Die Yäshts,

Texte zur Anrufung und Verherrlichung verschiedener Yazatas, darunter manche Gottheiten heidnischer Herkunft. Vgl. mein Buch: Die Yäšts des Awesta, übersetzt und eingeleitet. Göttingen und Leipzig 1927.

Siroze,

(sīh rōčak), d. h. 30 Tage, Anrufung der Yazatas, denen die Monatstage geweiht sind.

Afringan (Afrīnakān).

Vendidad.

(Vidēvdāt) großenteils priesterliche Vorschriften und rituelle Anweisungen enthaltend.

Aogemadaeca.

Hadocht Nask.

Fragmente in der Ausgabe von Westergaard.

SACH- UND WORT-VERZEICHNIS.

Berichtigungen.

S. 13 Z. 20 v. o. statt *mazdah-* lies *mazdāh.*
S. 13 Z. 16 v. u. statt Yaskt lies Yasht.
S. 28 Z. 20 v. o. statt Angro lies Angra.
S. 37 Z. 3 v. u. statt Y. 33, 24 lies Y. 51, 14.
S. 49 Seitenüberschrift statt gutem Denken lies Gutem Denken.


UNIVERSITY OF CHICAGO
17 050 207

